Volumen 60 Fasciculus I 1994

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1994

Semestrale. sped. in abb. post. Gruppo IV, 70%. Taxe perçue.

SIGLA

AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
Assemani, BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum*, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum*, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957–1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973^{3})
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I–XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denz., ROC	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss.)
Dmitr	Aleksei Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer *Enchiridion . . . symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1095)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)
Grumel, Reg	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47)
GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden, Köln 1952 ss.)

Irén	Irénikon
JÖB	Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	The Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847^{2})
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957^{2} ss.)
MAI, SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825–1838)
MANSI	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
HGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Osterkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	Πηδάλιον ἤτοι ἅπαντης οἱ ἱεροὶ καὶ Θεῖοι κάνονες (ἐν Ἀθήναις 1908)
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857–1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca*, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	Recueil des Historiens des Croisades (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

Vincenzo Poggi, S.J.

In memoria di Jan Krajcar, S.J. storico della Slavia ecclesiastica (1915-1992)

Il 24 agosto 1992, in una piccola casa di cura, tra gli alberi, a S. Angelo Romano, moriva il P. Jan Krajcar S.J. Aveva dovuto lasciare il nostro Istituto nel 1988, quando ormai i sintomi irreversibili della malattia di Alzheimer avevano richiesto un'assistenza continua specializzata.

Era nato il 5 luglio 1915, a Slavkov, località morava che ha dato i natali al bizantinista František Dvornik, vicina all'attuale noviziato della Compagnia di Gesù e al famoso santuario mariano di Hostýn, del quale i gesuiti hanno cura. "Il 5 luglio, giorno della mia nascita — ricordava lui stesso — era festa di precetto da noi in Moravia, dedicata ai santi apostoli degli slavi, Cirillo e Metodio, il cui culto è popolare nella nostra terra, essendo uno dei due sepolto a Velehrad".

Il giovane Jan, da Slavkov si traferisce appunto a Velehrad per frequentare la scuola media. Appena sedicenne, il 14 agosto 1931 entra nel noviziato gesuita a Velehrad. Dopo il biennio di noviziato emette i voti religiosi e riprende gli studi umanistici a Praga. Gli anni 1935-1938 li trascorre a Innsbruck, dove compie il triennio di filosofia scolastica, acquista maggiore familiarità con la lingua tedesca e soprattutto incontra l'ottimo storico, rettore al Canisianum di Innsbruck, P. Hugo Rahner, fratello di Karl. Da Innsbruck, dove assiste all'*Anschluss*, Jan viene inviato nuovamente a Praga. Rimane due anni al collegio locale di S. Ignazio, insegnante e prefetto di camerata.

Frattanto, scoppia la seconda guerra mondiale. Boemia e la Moravia cadono sotto il Reischsprotektorat. I Superiori vorrebbero inviarlo per la teologia a Roma. Ma il passaporto richiesto alle autorità di occupazione tarda ad arrivare. Finalmente, il documento è concesso quando ormai non si spera più di ottenerlo. Siccome a Roma i corsi sono già incominciati, gli dicono di trattenersi nell'Italia settentrionale, frequentando per un anno il teologato S.J. di Chieri (Torino). Soltanto l'anno seguente, 1941, può iscriversi al secondo corso di teologia dell'Università Gregoriana. Intanto chiede al P. Generale Ledochowski di essere destinato all'apostolato russo. La richiesta è accolta e il 22 aprile, giovedì santo 1943, quando Ledochowski è

morto da pochi mesi, Jan Krajcar è ordinato sacerdote di rito bizantino. Il P. Tyszkiewicz, che insegna teologia all'Orientale, pensa a lui come possibile successore. Krajcar incomincia dunque a frequentare l'Orientale. Ma nel 1944 arrivano a Roma gli Alleati che promuovono la costituzione di un corpo d'armata cecoslovacco. Alcuni sacerdoti cattolici potrebbero assicurarne in qualche modo l'assistenza spirituale. P. Krajcar è uno dei due gesuiti di Cecoslovacchia che partono per l'Inghilterra. Per fortuna la guerra finisce. P. Krajcar è inviato a Dublino per il terzo anno di probazione e completa in ambiente anglofono il suo curriculum formativo gesuita.

Rientrato in patria nel 1946, il provinciale lo fa iscrivere all'università di Brno, per la filologia slava. Contemporaneamente, P. Jan insegna nel ginnasio vescovile di Brno. Per un anno dà anche il corso di lingua russa al ginnasio di Velehrad. Questi intermezzi, a prima vista disparati, arricchiscono la sua preparazione filologica e metodologica.

P. Krajcar studia e insegna, quando avviene il colpo di stato in Cecoslovacchia nel 1948 e quando, la notte dal 13 al 14 aprile del 1950, la polizia entra nelle case religiose e obbliga le comunità a partire per destinazione ignota. A lui tocca il domicilio coatto al collegio di Bohosudov (Mariaschein).

Roma – Canada – Roma

È difficile adattarsi all'inattività forzata, soprattutto quando si possiedono tante energie. Padre Jan evade dal collegio-prigione. Trascorre alcuni mesi di vita clandestina in Cecoslovacchia, fino a quando, nuotando una notte nell'acqua gelida, approda in territorio austriaco. Dio sa che cosa ha provato in quel terribile periodo della sua vita. P. Krajcar non ama parlarne. Teme di aver nuociuto indirettamente alla sua famiglia, accusata di corresponsabilità nella sua fuga. In seguito si preoccuperà di inviare periodicamente qualche sussidio in denaro al fratello che subisce ingiustamente le rappresaglie del governo. Da Innsbruck, dove è tornato come a località familiare, domanda alla Curia generalizia di essere inviato in America Latina, dove ci sono profughi russi. Ma i superiori di Roma sono di parere diverso. Gli fanno avere un passaporto vaticano, perché venga a Roma, al Russicum. Si occuperà dell'andamento della casa e nello stesso tempo frequenterà la facoltà di storia ecclesiastica della Gregoriana. In quella facoltà incontra il P. L. von Hertling S.J., maestro di storia ecclesiastica e P. F. Villoslada S.J. esperto in altro campo nel quale P. Krajcar si eserciterà con frutto, la storia della Compagnia di Gesù. Infatti Krajcar consacra la sua tesi dottorale allo

studio di uno storico gesuita ceco del secolo XVII, Bohuslav Balbin.[1] Negli anni accademici 1953-1954 e 1954-1955, Krajcar insegna lingua russa al PIO.[2]

Poi, dal 1956 al 1962, c'è la parentesi canadese. Nel Diario della comunità gesuitica del Pontificio Istituto Orientale, nello stile freddo e impersonale del cronachista si legge:

> 25 gennaio 1956. Mercoledì. dopo pranzo ha lasciato la nostra Casa il P. Jan Krajcar, il quale è stato ascritto a questa nostra Comunità per alcuni anni ed era stato professore di lingua russa. Adesso, finiti gli studi di Storia ecclesiastica e dopo aver difesa alla Gregoriana la sua tesi, farà parte dei professori del nostro Collegio massimo di Toronto (Canada).

I gesuiti cechi costruiscono una casa a Montreal per i loro conterranei in diaspora. A Toronto P. Krajcar insegna storia ecclesiastica agli studenti gesuiti di teologia del Régis College. Contemporaneamente, si occupa di emigrati cechi, che hanno una parrocchia a Chadham.

Ma Roma vuole riaverlo come professore all'Orientale. Lui obbietta che è tardi per incominciare una specializzazione sull'Oriente Cristiano. Di fatto le sue tergiversazioni sono vinte d'autorità e P. Krajcar, richiamato a Roma nel 1962, si stabilisce definitivamente all'Orientale. Conserva sempre, con la cittadinanza canadese, buoni rapporti con il Canada. Tornerà a dare corsi il 1968 a Willowdale, il 1977 a Montreal, il 1978 a Toronto o a fare un po' di "supplenza pastorale" durante l'estate. Infatti il parroco e il viceparroco di St. Theresa Parish, 2559 Kingston Rd. Scarboro, Ontario, Canada, mancando di sue notizie, vengono a Roma a chiedere di lui, il 1° ottobre 1992, cinque settimane appena dopo la sua morte.

Storia Ecclesiastica Slava

All'Orientale, nell'anno accademico 1962–1963, P. Krajcar incomincia a dare i corsi di storia ecclesiastica slava.[3] Nell'anno accademico 1963-1964, è bibliotecario e aggiunge, all'insegnamento della storia slava quello della lingua greca.[4] Ma è una supplenza contingente perché al 1964-1965 gli *Acta* segnalano, oltre il compito di bibliotecario, il solo insegnamento di storia

---

[1] *Bohuslav Balbín S.J. als Geschichtsschreiber. Ein Beitrag zur tschechischen Historiographie des 17. Jahrhunderts*, Auctore Joanne Krajcar S.J., Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate Historiae Ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1956, pp. 56.

[2] Cfr. *Acta PIO* (octobri 1953), pp. 12, 28; *Acta PIO* (octobri 1954), pp. 14, 31, 36.

[3] *Acta PIO* (septembri 1962), pp. 6, 20, 42.

[4] *Acta PIO* (augusto 1963), pp. 5, 44, 46.

ecclesiastica slava.[5] Collabora anche con la Radio Vaticana per le trasmissioni in lingua russa. La cura della biblioteca gli rimane fino all'anno accademico 1966-1967.[6] Gli anni successivi, gli *Acta PIO* continuano a segnalare il suo insegnamento della storia ecclesiastica slava. L'anno accademico 1966-1967 Krajcar è titolare straordinario della cattedra.[7] Il 4 dicembre 1967 è nominato ordinario. Nell'anno accademico 1969-1970 è eletto membro del Senato.[8] È nuovamente membro del Senato accademico gli anni 1974–1975 e 1975–1976.[9] Nell'anno accademico 1977–1978 P. Krajcar funge ancora da Bibliotecario.[10] Dal 1979, sempre conservando la cattedra di storia ecclesiastica slava, P. Krajcar insegna metodologia scientifica.[11]

Sembra che, con l'inserimento definitivo nell'Orientale, P. Krajcar giuri a se stesso di acquisire, al più presto e attraverso la più solida metodologia scientifica, una profonda competenza nella storia della Chiesa Graeco-slava. Il periodo della sua produzione scientifica non supera i venticinque anni. La serie delle sue pubblicazioni non è eccessiva. Ma Krajcar è dotato di una speciale capacità di individuare i punti nevralgici e di illuminarli in base a una ricca documentazione studiata con tutti i carismi del metodo filologico. Per incominciare, Krajcar affronta le questioni dell'Oriente Cristiano con le quali è connessa la storia della Compagnia di Gesù. Preoccupato del proprio ritardo nell'entrare in un agone difficile che richiede la dedizione di tutta una vita, Krajcar aggredisce di preferenza problemi per i quali il suo essere gesuita gli dia una certa connaturalità e predisposizione. Ecco allora i suoi studi sul Collegio Greco affidato ai gesuiti dal 1591 al 1630, che producono i due saggi pubblicati negli anni 1965 e 1966.[12] Vi fanno eco più tardi l'articolo biografico su uno dei rettori gesuiti del Collegio Greco, Tarquinio Galluzzi S.J.,[13] le due recensioni, pubblicate su riviste diverse, del libro sul

---

[5] *Acta PIO* (julio 1964), pp. 4, 5, 31,48.

[6] *Acta PIO* (julio 1965), p.6; *Acta PIO* (septembri 1966) p. 4.

[7] *Acta PIO* (octobri 1967), p. 5.

[8] *Acta PIO* (septembri 1970), p.22.

[9] *Acta PIO* (septembri 1975), p.4; *Acta PIO* (septembri 1976), p.4.

[10] *Acta PIO* (septembri 1978), p. 6.

[11] *Acta PIO* (septembri 1980), pp. 6, 46.

[12] "The Greek College under the Jesuits for the first Time (1591-1604)", OCP 31 (1965) 85-118; "The Greek College in the Years of Unrest (1604-1630)", OCP 32 (1966) 5-38.

[13] "Galluzzi Tarquinio", DHGE, XIX (Paris 1980), cc. 903-904.

Collegio Greco di Z. N. Tsirpanlis[14] e il saggio sui problemi affrontati da rettori dello stesso Collegio.[15]

Krajcar si dedica poi alla figura di Giulio Antonio Santoro, cardinale "protettore" dell'Oriente Cristiano. Ne pubblica le udienze che i papi gli concedono.[16] "Il Collegio Greco — scrive Krajcar nella prefazione del libro — dipende a tal punto da Santoro che la storia dello stesso collegio non può capirsi senza conoscere le udienze concessegli dai papi".[17]

Dal Collegio Greco, che ospitava giovani di Grecia e del Vicino Oriente, della diaspora albanese calabro-sicula, e Ruteni, Krajcar passa allo studio di "unioni" ecclesiastiche slave, in particolare dell'unione ratificata dal sinodo di Brest del 1596. Il saggio del 1978 sulla genesi di quell'unione e sulla parte che i gesuiti vi ebbero,[18] è parallelo a una lunga ricerca sui Ruteni iniziata quindici anni prima[19] e continuata lungo varie fasi della storia rutena,[20] compreso il contributo conclusivo della serie documentaria edita dal PIO sul concilio di Firenze, forse il più importante dei lavori di Krajcar.[21] Anche l'ultimo scritto pubblicato è sui Ruteni.[22]

---

[14] Rec. di Z. N. Tsirpanlis, *Τὸ Ἑλλήνικο Κολλέγιο τῆς Ῥώμης καὶ οἱ μαθητές τοῦ (1576-1700), The Greek College in Rome and its Alumni (1576-1700)*, Thessaloniki 1980, OCP 48 (1982) 239-241; AHSI 51 (1982) 334-335.

[15] "Rectors of the Greek College and some Problems they encountered", A. Fyrigos (a cura di), *Il Collegio Greco di Roma*, Roma 1983, pp. 149-199.

[16] *Cardinal Giulio Antonio Santoro and Christian East, Santoro's Audiences and Consistorial Acts.* Edited with Notes, (= OCA 177), Roma 1966.

[17] *Ibid.*, p. 6.

[18] "Jesuits and the Genesis of the Union of Brest", OCP 44 (1978) 131-153.

[19] "The Report on the Ruthenians and their Errors prepared for the Fifth Lateran Council", OCP 29 (1963) 79-94.

[20] "The Ruthenian Patriarchate. Some Remarks for its Establishment in the 17th Century", OCP 30 (1964) 65-84; "Religious Conditions in Smolensk 1611-1654", OCP 33 (1967) 404-456; "Saint Josaphat and the Jesuits of Lithuania", *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni*, 6, 12 (1967) 75-84; "Konstantin Basil Ostrožskij and Rome in 1582-1584", OCP 35 (1969) 193-214; "Metropolitan Isidore's Journey to the Council of Florence. Some Remarks", OCP 38 (1972) 367-387; "Simeon of Suzdal's Account of the Council of Florence", OCP 39 (1973) 103-130; "The Last Princes of Słuck and the West", *Journal of Bielorussian Studies* 11 (1975) 269-287.

[21] *Acta Slavica Concilii Florentini. Narrationes et Documenta.* Ad fidem manuscriptorum edidit addita versione latina Joannes Krajcar S.J. (= Concilium Florentinum, vol XI), Romae 1976.

[22] "Ruteni in visita al Convento di Santa Maria degli Angeli", *Ambrogio Traversari nel VI Centenario della nascita, Convegno Internazionale di Studi*, Camaldoli-Firenze, 15-18 settembre 1986, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze 1988, pp. 189-192.

FILOLOGIA, BIBLIOTECONOMIA E STORIA

Unendo la sua competenza slavistica e storica alla perizia filologica e al suo lavoro di bibliotecario del PIO, Krajcar ha anche apportato altri preziosi contributi. Il suo saggio sui più antichi libri slavi a stampa conservati nella Biblioteca del PIO,[23] oltre a destare l'ammirazione degli specialisti,[24] ha sollecitato una continuazione.[25] In altro saggio, Krajcar individua nel Vat. Slav. 12, una "collezione di documenti, riunita prima del 1605, in località dove vigevano tradizioni cattoliche rutene".[26] Nella Biblioteca Angelica di Roma studia un esemplare a stampa in paleoslavo del 1596, con tabelle pasquali per l'applicazione del nuovo calendario gregoriano.[27] Un altro saggio dimostra come P. Krajcar conosca a perfezione la Biblioteca del PIO, valutandone ricchezze e lacune, quanto al Cristianesimo Slavo. "In questa panoramica della Biblioteca dell'Orientale — scrive — mi concentro sulla storia ecclesiastica dell'Europa Orientale e sulle pubblicazioni russe prima della rivoluzione".[28]

Un bell'esempio di acume filologico, sposato a genuino senso storico e a rara capacità di sintesi, lo trovo nelle tre pagine, tra le ultime da lui pubblicate, in cui esamina l'espressione iperbolica russa, *do samogo Rima*, "fino alla stessa Roma". "Per esaltare le imprese di un principe . . . lo scrittore descriveva come la fama dell'eroe si divulgasse in varie terre e . . . concludeva con la frase, «fino alla stessa Roma», *do samogo Rima*".[29]

La competenza storica e filologica di P. Krajcar non poteva rimanere ignorata. Ben presto si rivolsero a lui le enciclopedie, per averne la redazione di voci della sua specialità o affini. I primi a scoprirlo furono i

---

[23] "Early Printed Slavonic Books in the Library of the Pontifical Oriental Institute", OCP 34 (1968) 105-128.

[24] Irina V. Pozdeeva, "Kollekcja kirilličeskich izdanij Vostočnogo Instituta Vatikana v Rime", *Archeografičeskij Ežegodnik za 1983 god*, (Moskva 1985) 286-304.

[25] Elena Velkovska, *Early Printed Slavonic Books in the Library of the Pontifical Oriental Institute* (Continuation), Rome, PIO 1992. Trattasi ancora di manoscritto ma ne auspico la pubblicazione in OCP.

[26] "Some Remarks on the Vat. Slav. 12", OCP 35 (1969) 491-508, qui p. 506.

[27] "The Paschalia Printed at Rome in 1596", *Oxford Slavonic Papers*, 3 (1970) 107-118.

[28] "The East European Holdings in the Library of the Pontifical Oriental Institute, Rome", *The Slavonic and East European Review*, 48 (1970) 265-272, qui p. 266.

[29] "Fino alla stessa Roma", in *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità*, Atti del Seminario Internazionale, *Da Roma alla terza Roma*, 21-23 aprile 1982, a cura di P. Catalano e P. Siniscalco, Napoli 1984, pp. 515-517, qui p. 515.

redattori del *Lexikon für Theologie und Kirche*, per cui compilò tre voci.[30] Anche la *New Catholic Encyclopaedia* ricorse alla sua collaborazione. Krajcar accettò di redigere 5 voci, tre delle quali importanti e difficili, riguardanti la storia ecclesiastica della Cecoslovacchia e degli Slavi orientali.[31]

L'Enciclopedia delle Religioni ottenne da lui un lungo articolo sulla Chiesa russa.[32] Il famoso DHGE ebbe il suo contributo su Tarquinio Galluzzi S.J.[33] Per il *Dizionario degli Istituti di Perfezione* scrisse tre voci di geografia storico-ecclesiastica.[34] Anche il prestigioso *Dictionnaire de Spiritualité* ricorse a lui per due voci.[35] L'Academicum Catholicum dei Finlandesi fa appello a lui per un singolare autore di poemi e di favole, Ludwig Heinrich Nicolay. Nato a Strasburgo nel 1737, aio di principi russi (in Russia lo conoscono come Andrej Lvovič), è fatto barone dallo zar. Ritiratosi ai suoi ozi letterari nella tenuta di Monrepos, in Finlandia, dove muore nel 1820, acquista nuova fama sotto l'altro nome di Simplicie N.[36]

Fioccavano anche gli inviti a partecipare a congressi scientifici o a contributi per pubblicazioni collettive. Nel 1970 si reca al congresso internazionale di studi storici che si tiene a Mosca dal 16 al 24 agosto.[37] Che la sua vasta conoscenza storica lo prepari alle sintesi è chiaro dal saggio richiestogli nel 1975, dove riassume lucidamente la politica dei papi verso

---

[30] "Potij, Ipatij", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII (1963) c. 649; "Troize-Sergiewskaja Lawra", *ibid.* X (1965) cc. 371-372; "Valamo", *ibid.* X (1965) cc. 592-593.

[31] "Czechoslovak Church", *New Catholic Encyclopaedia*, New York 1967, vol. IV, pp. 588-589; "Czechoslovakia", (in collaborazione con M. Lacko S.J.), *New Catholic Encyclopaedia*, New York 1967, vol. IV, pp. 589-598; "Mogilev, Achdiocese of (Mohiloviensis)", *New Catholic Encyclopaedia*, New York 1967, vol. IX, p. 999; "Papadopoulos, Chrysostomos", *New Catholic Encyclopaedia*, New York 1967, vol. X, pp. 970-971; "Union of Soviet Socialist Republics (Eastern Slavs to 1917)", *New Catholic Encyclopaedia*, New York 1967, vol. XIV, pp. 399-407.

[32] "Russa (Chiesa)", *Enciclopedia delle Religioni*, a cura di A. M. Di Nola, vol. V., Firenze 1973, cc. 603-608.

[33] Cfr. nota 13.

[34] "Kiev", *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Roma vol. V (1978) cc. 351-353; "Mosca", *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Roma, vol. VI (1980) cc. 172-175; "Rila", *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, vol. VII, (1984) cc. 1771-1772.

[35] "Philarète Drozdov, métropolite de Moscou", DS XII (Paris 1984), cc. 1277-1279; "Philarète Goumilevskij, archevêque de Tchernigov", DS XII (Paris 1984) cc. 1279-1280.

[36] "Simplicie Nicolay", in *Scripta Catholica, Academicum Catholicum*, Helsinki 1968, pp. 32-37. In lingua finlandese.

[37] Cfr. *Acta PIO* (septembri 1971) p. 15.

l'Oriente Cristiano, da Leone XIII a Pio XII.[38] Nel 1977 è invitato a Senigallia, patria di Pio IX, al II convegno di ricerche storiche sulla figura di quel papa e tratta dei rapporti di lui con la Russia.[39] Nel 1980 è a Bucarest, per il XV congresso internazionale di scienze storiche e sintetizza da par suo la diplomazia pontificia tra le due guerre, nei riguardi dell'Europa Orientale.[40] Quello stesso anno parla al congresso su Benedetto XIV, tenuto a Cento (Ferrara) patria del papa Lambertini, di cui delinea globalmente l'atteggiamento verso l'Oriente Cristiano.[41] Il 28 aprile 1981 commenta agli alunni del Germanico la lettera apostolica "Egregiae Virtutis" che proclama i santi Cirillo e Metodio compatroni di Europa.[42] Nell'estate del 1983 parla a Zagabria degli anni di formazione di Juraj Križanić.[43] Pochi giorni dopo, a Gazzada (Varese) espone, in quel luogo d'incontri ecumenici, una panoramica della storia religiosa russa.[44] Il 28 febbraio 1985 parla all'Assumpta Hall di Kensington (W. London) nel quadro delle celebrazioni cirillometodiane della Cattedrale di Londra.[45] Nel marzo 1986 partecipa a un congresso tenuto ad Alberta, Edmonton, Canada, sulla tradizione ucraina nel contesto canadese e tratta di *The Religiosity of Nineteenth-century Ukraine: a Backdrop to the Canadian Experience*.[46]

Anche la Compagnia di Gesù apprezza la sua competenza. Alla morte del suo confratello Josef Olšr S.J., professore di questo Istituto, gli è affidato il necrologio per OCP. Scrive alcune pagine, nelle quali doni e meriti

---

[38] "The Christian East and Popes from Leo XIII to Pius XII", *Seminarium* 27 (Roma, 1975) 298-315.

[39] "Pio IX e la Russia", in Centro Studi Pio IX, *Atti del II Convegno di ricerche storiche sulla figura e l'opera di Pio IX*, a cura di A. Mencucci, Senigallia 1977, pp. 347-360.

[40] "Papal Diplomacy and Eastern Europe from 1918-1938", *XV Congrès International des Sciences Historiques*, Bucarest 10-17 août 1980, *Rapports*, II, Bucarest 1980, pp. 528-537.

[41] "Benedetto XIV e l'Oriente Cristiano", in *Benedetto XIV*, a cura di M. Cecchelli, Cento (Ferrara) 1981, I, pp. 491-508.

[42] *Acta PIO* (septembri 1981) p. 17.

[43] Cfr. *Acta PIO* (septembri 1984) p. 22; "Some Formative Influences on Križanič's Ideals", L. Boban (a cura di), *Znanstveni Skup u povodu 300. obljetnice smrti Jurja Križaniča (1683-1983)*, Zagreb 1986, pp. 145-156.

[44] Cfr. *Acta PIO* (septembri 1984) p. 22. "Quadro storico generale", *Storia religiosa russa*, a cura di L. Vaccaro, Milano 1984, pp. 27-46.

[45] Cfr. *Acta PIO* (septembri 1985) p. 19.

[46] Cfr. *Acta PIO* (septembri 1986) p. 23.

scientifici dello scomparso risaltano imparzialmente.[47] I confratelli editori del periodico *Il Messaggero del Cuore di Gesù* gli chiedono di commentare l'intenzione mensile di aprile 1985, proposta dal papa ai soci dell'Apostolato della Preghiera: "Per la fede dei popoli slavi". P. Krajcar scrive in quell'occasione parole profetiche: "Oggi in tutti gli stati slavi si sono introdotti regimi totalitari, sorti con la violenza sulla base ideologica del marxismo. I diritti umani sono in tutti i modi calpestati, anche se in gradi diversi. Non dobbiamo noi intercedere presso il Signore per i nostri fratelli e sorelle?".[48] Se non si fosse ammalato, pochi anni dopo avrebbe constatato l'esaudimento di quella preghiera interceditrice e avrebbe potuto rivedere, Brno, Velehrad e la sua nativa Slavkov. Negli ultimi tempi di capacità produttiva, la redazione di *un'enciclopedia storica sui gesuiti* gli chiede un sostanziale contributo. Lui è di casa al "Karolinum" di Monaco di Baviera, miniera di libri e documenti sulla storia della Chiesa e della Compagnia di Gesù nella sua terra d'origine. Krajcar si assume la responsabilità di 43 voci. Quando usciranno costitueranno un'appendice di scritti postumi alla sua bibliografia.

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo Poggi S.J.

---

[47] "P. Josef Olšr S.J. (1913-1984)", OCP 51 (1985) 257-262.

[48] "Per la fede dei popoli slavi", *Il Messaggero del Cuore di Gesù*, 1985, pp. 196-199, qui pp.198-199.

Bibliografia di J. Krajcar S.J.

ordinata cronologicamente

J. Krajcar, S.J., *Bohuslav Balbin als Geschichtsschreiber. Ein Beitrag zur tschechischen Historiographie des 17. Jahrhundertes.* Dissert. Universitatis Gregorianae. Excerpta: pp. 53, Romae 1956.

—— "The Saints and History", *The American Ecclesiastical Review,* 145, 5 (Nov 1961) 338-346.

—— "The Report on the Ruthenians and their Errors prepared for the Fifth Lateran Council", OCP 29 (1963) 79-94.

—— "Eastern Rites and Missions", *Worldmission,* 14, 1 (Spring 1963) 91-97.

—— "Potij, Ipatij", *Lexikon für Theologie und Kirche,* 8 (1963) c. 649.

—— "Turkey: A Graveyard of Christianity", *Worldmission,* 15, 1 (Spring 1964) 64-72.

—— "Religion in the Soviet Union", *The Month,* (1964) 85-96.

—— "The Ruthenian Patriarchate: Some Remarks for its Establishment in the 17th Century", OCP 30 (1964) 65-84.

—— "The Ukrainian Catholics in Canada, Crosslight", *Christian Perspectives,* 5, 3 (1964) 106-110.

—— "The Greek College under the Jesuits for the first Time (1591-1604)", OCP 31 (1965) 85-118.

—— "Troize-Sergiewskaja Lawra", *Lexikon für Theologie und Kirche,* 10 (1965) cc. 371-372.

—— "Valamo", *Lexikon für Theologie und Kirche,* 10 (1965) cc. 592-593.

—— "The Greek College in the Years of Unrest (1604-1630)", OCP 32 (1966) 5-38.

—— *Cardinal Giulio Antonio Santoro and Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts.* Edited with Notes. (= OCA 177) Roma 1966, pp. 219.

—— "Kyrillos und Methodios", *Die Heiligen in ihrer Zeit,* hgb. von P. Manns, I-II, Mainz 1966, I, 419-421.

—— "Klemens von Ochrida", *ibid.*, I, 422-423.

—— "Wladimir von Kiev", *ibid.*, I, 521-523.

—— "Boris und Gleb", *ibid.*, I, 523-524.

—— "Antonius und Theodosius von Kiev", *ibid.*, I, 524-526.

—— "Sergius von Radonesch", *ibid.*, II, 158-160.

—— "Czechoslovak Church", *New Catholic Encyclopaedia,* 4 (New York 1967) 588-589.

—— "Czechoslovakia", *ibid.,* 4 (New York 1967) 589-598.

—— "Mogilev, Archdiocese of (Mohiloviensis)", *ibid.*, 9 (New York 1967) 999.

—— "Papadopoulos, Chrysostomos", *ibid.*, 10 (New York 1967) 970-971.

—— "Union of Soviet Socialist Republics (Eastern Slavs to 1917)", *ibid.*, 14 (New York 1967) 399-407.

—— "Religious Conditions in Smolensk 1611-1654", OCP 33 (1967) 404-456.

—— "Saint Josaphat and the Jesuits of Lithuania", *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, 6, 12 (1967) 75-84.

—— "Early Printed Slavonic Books in the Library of the Pontifical Oriental Institute", OCP 34 (1968) 105-128.

—— "Simplicie Nicolay", in *Scripta Catholica, Academicum Catholicum* (in lingua finnica), (Helsinki 1968) 32-37.

Rec.: *Audientiae Sanctissimi de rebus Ucrainae et Bielarusjae*, II et III, ed. A. Welykyj OSBM, Romae 1965, OCP 34 (1968) 439-441.

Rec.: A. Michalskyj, *"Liber de Fide" Pseudo-Nathanaelis. Fontes et Analysis*, Romae 1967, OCP 34 (1968) 430-431.

Rec.: *Elementa ad Fontium Editiones*, XIX, *Documenta polonica ex Archivo Hispaniae in Simancas*, IV pars, Ed. V. Meysztowicz, Romae 1968, OCP 34 (1968) 442-443.

—— "Konstantin Basil Ostrožskij and Rome in 1582-1584", OCP 35 (1969) 193-214.

—— "Some Remarks on the Vat. Slav. 12", OCP 35 (1969) 491-508.

Rec.: *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, 6, Romae 1967, OCP 35 (1969) 532-534.

Rec.: *Historia von Zartum Kasan*. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von F. Kämpfer, Graz 1969, OCP 36 (1970) 175-176.

—— "The Paschalia Printed at Rome in 1596", *Oxford Slavonic Papers*, 3 (1970) 107-118.

—— "The East-European Holdings in the Library of the Pontifical Oriental Institute, Rome", *The Slavonic and East European Review*, 48 (1970) 265-272.

Rec.: *Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb*, hgb. von L. Müller, München 1967, OCP 36 (1970) 467-468.

Rec.: W. Giusti, *Russi dell'Ottocento*, Roma 1970, OCP 36 (1970) 478-479.

Rec.: G. Gajecky, A. Baran, *The Cossacks in the Thirty Years' War*, I, Roma 1969, OCP 37 (1971) 268.

Rec.: W. K. Medlin – Ch. Patrinelis, *Renaissance Influences and Religions Reforms in Russia*, Genève 1971, OCP 37 (1971) 521-522.

—— "Metropolitan Isidor's Journey to the Council of Florence. Some Remarks", OCP 38 (1972) 367-387.

Rec.: *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, VII (13) Romae 1971, OCP 38 (1972) 291-292.

Rec.: *Sister Claudia Popovich, To Serve is to Love*, Toronto 1971, OCP 38 (1972) 290-291.

Rec.: *Litterae Episcoporum Historiam Ucrainae illustrantes*, I (1600-1640), ed. A. Welykyj OSBM, Romae 1972, OCP 38 (1972) 497-498.

—— "Simeon of Suzdal's Account of the Council of Florence", OCP 39 (1973) 103-130.

—— "Russa (Chiesa)", *Enciclopedia delle Religioni*, a c. di A. M. Di Nola, 5, Firenze 1973, cc. 603-608.

Rec.: *Die Werke des Metropoliten Ilarion*, Eingeleitet, übersetzt und erläutert von L. Müller, München 1971, OCP 39 (1973) 256-257.

Rec.: A. Popov, *Istoriko-literaturnyj obzor drevne russkich polemičeskich sočinenij protiv Latinjan (XI-XV v.)*, London 1972, OCP 39 (1973) 498-499.

Rec.: P. K. Christoff, *An Introduction to Nineteenth-century Slavophilism*, II, London 1972, OCP 40 (1974) 451-453.

—— "The Christian East and Popes from Leo XIII to Pius XII", *Seminarium*, 27 (Roma 1975) 288-315.

—— "The Last Princes of Słuck and the West", *Journal of Bielorussian Studies*, 11 (1975) 269-287.

Rec.: R. Urban, *Die Tschechoslovakische Hussitische Kirche*, Marburg-Lahn 1973, *Archivum Historiae Pontificiae*, 13 (1975) 472-474.

Rec.: H. Stehle, *Die Ostpolitik des Vatikans 1917-1975*, München 1975, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 44 (1975) 304-307.

Rec.: *Litterae Episcoporum Historiam Ucrainae Illustrantes*, II-III, ed. A. Welykyj, Romae 1973-1974, OCP 41 (1975) 512-514.

Rec.: A. P. Pažanin (ed.), *Život i djelo Jurja Križanića*, Zagreb 1974, OCP 41 (1975) 510-512.

Rec.: L. Němec, *The Czechoslovak Heresy and Schism*, Philadelphia 1975, OCP 42 (1976) 282-283.

Rec.: I. Patrylo, *Džerela istoriji Ukrajinskoji Cerkvy*, Rym 1975, OCP 42 (1976) 284-285.

Rec.: E. Völkl, *Das Rumänische Fürstentum Moldau und die Ostslaven im 15. bis 17. Jahrh.*, Wiesbaden 1975, OCP 42 (1976) 552-554.

Rec.: L. Glinka, *Diocesi Ucraino-Cattolica di Cholm*, Roma 1975, OCP 42 (1976) 554-555.

Rec.: D. Blažejovskyj, *Ukrainian and Armenian Seminaries of Lviv*, Rome 1975, OCP 42 (1976) 555-556.

—— *Acta Slavica Concilii Florentini. Narrationes et Documenta. Ad fidem manuscriptorum edidit, addita versione latina*, Joannes Krajcar S.J. (= Concilium Florentinum, XI) Romae 1976.

—— "Pio IX e la Russia, Centro Studi Pio IX", *Atti del Convegno di ricerche storiche sulla figura e l'opera di Pio IX*, a cura di A. Mencucci, Senigallia 1977, pp. 347-360.

Rec.: *I grandi mistici russi*, a cura di Th. Špidlík, Roma 1977, OCP 43 (1977) 479-480.

Rec.: Idem, *La Civiltà Cattolica*, 128 (1977) IV, 620-621.

Rec.: O. Kreslen, *Eine Sammlung von Konzilsakten aus dem Besitze des Kardinals Isidors von Kiev*, Wien 1976, OCP 43 (1977) 478-479.

Rec.: O. F. Kupranec, *Pravoslavna cerkva v mižvoennij Pol'ščі 1918-1939*, Rome 1974, OCP 43 (1977) 268-270.

Rec.: Kl.- D. Seeman, *Die altrussische Wallfahrtsliteratur*, München 1976, OCP 43 (1977) 266-268.

Rec.: H. R. Ellis Davidson, *The Viking Road to Byzantium*, London 1976, *Studies*, 1 (1977) 97-99.

Rec.: A. Koestler, *The Thirteenth Tribe: The Khazar Empire and its Heritage*, London 1976, *Studies*, 1 (1977) 99-100.

—— "Jesuits and the Genesis of the Union of Brest", OCP 45 (1978) 131-153.

—— "Kiev", *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 5 (Roma 1978) cc. 351-353.

Rec.: B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations. Versiones slavicae*, Oxford 1977, OCP 45 (1979) 227-228.

Rec.: N. Žužek, *Razões da recusa do Grão Principado de Moscou à União Florentina*, São Paulo 1976, OCP 45 (1979) 137-138.

Rec.: A. Tamborra, *Esuli russi in Italia dal 1905 al 1917*, Roma-Bari 1977, OCP 45 (1979) pp. 236-237.

Rec.: *Litterae Episcoporum Historiam Ucrainae illustrantes*, IV, Ediderunt G. A. Welykyj et P. B. Pidruchnyj, Romae 1976, OCP 45 (1979) 233-234.

Rec.: A. von Haxthausen, *Viaggio all'interno della Russia 1843-1844*, Milano 1977, OCP 45 (1979) 232-233.

Rec.: H.-D. Döpmann, *Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1977, OCP 45 (1979) 230-231.

Rec.: A. A. de Santos Otero, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, I, Berlin 1978, OCP 45 (1979) 198.

—— "Kyrillos und Methodios", *Heilige des Regionalkalenders*, Hgb von H.-J. Weisbender, Bd. I, (Leipzig 1979) 97-101.

—— "Papal Diplomacy and Eastern Europe from 1918-1938", in: *XV Congrès International des Sciences Historiques*, Bucarest 10-17 août 1980, (Bucarest 1980) 528-537.

—— "Galluzzi, Tarquinio", DHGE 19 (Paris 1980) cc. 903-904.

—— "Mosca", *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 6 (Roma 1980) cc. 172-175.

Rec.: J. P. Babris, *Silent Churches*, Arlington Heights 1978, OCP 46 (1980) 253-254.

Rec.: *Russian Orthodoxy under the Old Regime*, Ed. by R. L. Nichols and T.G. Stavrou, Minneapolis 1978, OCP 46 (1980) 260-261.

Rec.: *Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielorusjae*, I-II, Collegerunt A.G. Welykyj et P. B. Pidrutchnyj, Romae 1979, OCP 46 (1980) 258-260.

Rec.: *Ivan il Terribile – Jan Rokyta, Disputa sul Protestantesimo*, a cura di L. Ronchi de Michelis, Torino 1979, OCP 46 (1980) 257-258.

Rec.: M. Wawryk, *Narys rozvytku i stanu vasylijans'koho čina*, Roma 1979, OCP 46 (1980) 224-226.

Rec.: Bishop Alexander, *Father John of Kronstadt*, Crestwood, N.Y. 1979, OCP 46 (1980) 199-200.

Rec.: H. J. Weisbender, *Heilige des Regionalkalenders*, I, Leipzig 1979, OCP 46 (1980) 504-505.

—— "Benedetto XIV e l'Oriente Cristiano", in *Benedetto XIV*, a cura di M. Cecchelli, Cento (Ferrara), 1981, I, pp. 491-508.

Rec.: D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan Rite, Metropolitanates, Eparchies and Esarchates*, Rome 1980, OCP 47 (1981) 233-236.

Rec.: I. Choma, *Kyjivska Metropolija v berestejskim periodi*, Rome 1979, OCP 47 (1981) 236-237.

Rec.: T. Paeffgen, *Englisch-russische Wirtschaftbeziehungen im 16. und 17. Jahrhundert*, Heidelberg 1979, OCP 47 (1981) 242.

Rec.: Metr. Manuil Lemeševskij und C. Patock, *Die russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965*, I, Erlangen 1979, OCP 47 (1981) 242-244.

Rec.: *Epistolae Metropolitarum Kioviensium Catholicorum 1788-1838*, Edidit A. Welykyj, Romae 1980, OCP 48 (1982) 255-257.

Rec.: J. W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Paolo Mucante, cerimoniere pontificio*, Roma 1981, OCP 48 (1982) 257-258.

Rec.: Z. N. Tsirpanlis, *The Greek College in Rome and its Alumni (1576-1700)*, Thessaloniki 1980, OCP 48 (1982) 239-241.

Rec.: Idem, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 51 (1982) 334-335.

Rec.: *Litterae Episcoporum Historiam Ucrainae illustrantes (1701-1740)*, Edidit A. Welykyj OSBM, 5, Romae 1981, OCP 48 (1982) 482-483.

Rec.: J. T. Fuhrmann, *Tsar Alexis, his Reign and his Russia*, Gulf Breeze, Florida 1981, OCP 48 (1982) 92-493.

—— "Rectors of the Greek College and some Problems they encountered 1630-1680", *Il Collegio Greco di Roma*, a cura di A. Fyrigos, Roma 1983, 9-199.

Rec.: *Analecta ordinis S. Basilii Magni, anno centesimo reformationis Dobromylensis vertente (1882-1982)*, 11 (17), M. Wawryk et P. Pidručnyj curantibus, Romae 1982, OCP 49 (1983) 224-225.

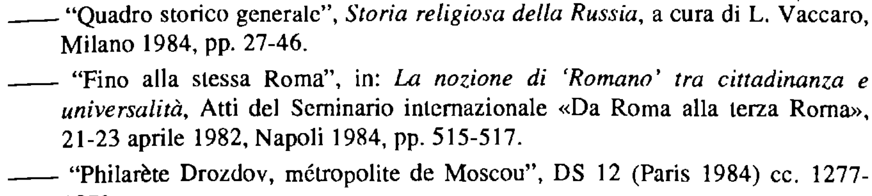
Rec.: C. Alzati, *Terra Romena tra Oriente e Occidente. Chiese e etnie nel tardo '500*, Milano 1982, OCP 49 (1983) 208-209.

Rec.: I. Golub, *Juraj Križanić glazbeni teoretik 17 stoljeća*, Zagreb 1981, OCP 49 (1983) 211-212.

Rec.: E. Ojtozi, *Knigi kirillovskoj pečati maijaovčnskich bazilian*, Debrecen 1982, OCP 49 (1983) 509-510.

Rec.: A. Poppe, *The Rise of Christian Russia*, London 1982, OCP 49 (1983) 498-500.

Rec.: J. Hahn, *Bartolomäus Kopitar und seine Beziehungen zu München*, München 1982, OCP 49 (1983) 205.



—— "Quadro storico generale", *Storia religiosa della Russia*, a cura di L. Vaccaro, Milano 1984, pp. 27-46.

—— "Fino alla stessa Roma", in: *La nozione di 'Romano' tra cittadinanza e universalità*, Atti del Seminario internazionale «Da Roma alla terza Roma», 21-23 aprile 1982, Napoli 1984, pp. 515-517.

—— "Philarète Drozdov, métropolite de Moscou", DS 12 (Paris 1984) cc. 1277-1279.

—— "Philarète Goumilevskij, archevêque de Tchernigov", DS 12 (Paris 1984) cc. 1279-1280.

—— "Rila", *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 7 (Roma 1984) cc. 1771-1772.

Rec.: I. Golub, *Slavenstvo Jurja Križaniča*, Zagreb 1983, OCP 50 (1984) 245-246.

Rec.: L. Němec, *Antonín Cyril Stojan, Apostle of church Unity*, New Rochelle 1983, OCP 50 (1984) 233-234.

Rec.: P. R. Magocsi, *Galicia: A Historical Survey and Bibliographical Guide*, Toronto 1984, OCP 50 (1984) 501-502.

—— "P. Josef Olšr S.J. (1913-1984)", OCP 51 (1985) 257-262.

—— "Per la fede dei popoli slavi", *Il Messaggero del Cuore di Gesù*, (1985) 196-199,

Rec.: *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, cura et studio Patrum Basilianorum S. Josaphat, 12 (18), Romae 1985, OCP 51 (1985) 484-485.

Rec.: J. Vodopivec, *I santi Cirillo e Metodio, compatroni di Europa*, Roma 1985, OCP 51 (1985) 446-447.

Rec.: F. Ferluga-Petronio, *La Chiesa in Slovenia. Analisi filologico-etimologica della gerarchia ecclesiastica*, Trieste 1984, OCP 51 (1985) 250-251.

Rec.: *Jahrbuch der Ukrainekunde*, Bd. 20., München 1983, OCP 51 (1985) 248-249.

—— "Ruteni in visita al Convento di Sana Maria degli Angeli", in: *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Convegno Internazionale di Studi, Camaldoli-Firenze, 15-18 sett. 1986, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze 1988, pp. 189-192.

Pauline Allen and Wendy Mayer

Chrysostom and the Preaching of Homilies in Series:
A New Approach to the Twelve Homilies *In epistulam ad Colossenses* (CPG 4433)

INTRODUCTION

Of the many hundreds of John Chrysostom's homilies which have come down to us, a great proportion survives in the form of homiletical series. Some of these series comprise groups of homilies which were delivered in different churches[1] or in different years.[2] We find other series where the homilies are transmitted out of sequential order[3] or even one series where a homily is missing.[4] Still other Chrysostomic series contain extraneous, but genuine homilies,[5] while another group contains spuria among its pieces.[6] Indeed, in Chrysostom's regard, what constitutes a homiletic series is a problematical question: we seem obliged to deduce that some homilies which, properly speaking, did not constitute a series delivered sequentially by the homilist were later mustered into a collection on the basis of various rationales. In fact, some groups of homilies that are presently identified as series were put together artificially at a much later period, and do not even correspond to the manuscript tradition.[7] That this phenomenon was not confined to the Chrysostomic *corpus* and could occur even in the life-time of a preacher is suggested by Augustine's biographer, Posidius, who informs

---

[1] E.g. *De proditione Iudae* (CPG 4336) and *XI/revera XV homiliae* (CPG 4441).

[2] E.g. *De paenitentia* (CPG 4333), *De laudibus s. Pauli* (CPG 4344), *Expositiones in Psalmos* (CPG 4413) and *In illud: Vidi dominum* (CPG 4417). Dumortier, the editor of the last mentioned series, also suggests that no.4 of the series is of dubious authenticity.

[3] E.g. *De statuis* (CPG 4330) and *Ad illuminandos* (CPG 4460-4463).

[4] *De Anna* (CPG 4411).

[5] *De incomprehensibili dei natura* (CPG 4318) and *Sermones 1-9 in Genesim* (CPG 4410).

[6] *De paenitentia* (CPG 4333), *De proditione Iudae* (CPG 4336), *De Macabeis* (CPG 4354), *De fato et providentia* (CPG 4367). See also note 2 above on CPG 4417.

[7] For instance, of the twelve homilies *Contra Anomoeos* (CPG 4318-4325), that which was originally numbered sixth is presented by Montfaucon and others as homily 11, although no homily 11 exists in the manuscripts. On the disparity between the manuscripts and the published series see A.-M. Malingrey, "Prolégomènes à une édition des homélies de Jean Chrysostome, *Contra Anomoeos*," *Studia Patristica* 22 (1989) 154-158.

OCP 60 (1994) 21-39

us that the bishop of Hippo added to his 119 *Enarrationes in psalmos* 86 pieces which he dictated in the form of homilies.[8] Although in many cases we have good evidence for the circumstances in which the preacher delivered his homilies and for the stenographic activity involved initially in their preservation and publication,[9] unfortunately we are not as well informed as we would like to be about the redaction techniques that were used in the subsequent transmission of homiletic *corpora* or about the rationales behind gathering miscellaneous pieces into a series. However, concerning the motives behind such schematisation we can be more confident: they arose from the disappearance of the homily from the liturgy and its relocation in the divine office at the end of the seventh century, and from the standardisation of the Byzantine liturgical cycle between the seventh and eighth centuries.[10]

The degree of homogeneity in the various homiletical series of John Chrysostom is particularly crucial with regard to the question of provenance. In the course of a project devoted to homiletic literature as a source for the social history of Constantinople from the fourth to the sixth centuries, we have had to grapple continually with this issue.[11] If we are to use Chrysostom as a source in our project, we have to determine which homilies can be responsibly assigned to his Constantinopolitan period, in order to arrive at a sure touchstone of homiletic evidence for the social history of that city. Since the series as they have come down to us are probably descended from the prototypes of homiletical collections which A. Ehrhard assigned to the late eighth and early ninth centuries,[12] an investigation of the manuscript tradition is not going to be fruitful.[13] Rather, in determining the provenance

---

[8] *Librorum omnium et tractatuum vel epistolarum sancti Augustini episcopi indiculum* X,4; A. Wilmart (ed.), *Miscellanea Agostiniana* (Rome 1931) II, 181-182. Cf. Wilmart, *ibid.* 295-300 on the distinction between the two groups.

[9] For the evidence see A. Olivar, *La predicación cristiana antigua* (Sección de teología y filosofía 189, Barcelona 1991) 902-939 with bibliography.

[10] On these developments see M. Cunningham, "Preaching and the Community," in R. Morris (ed.), *Church and People in Byzantium* (Birmingham 1990) 29-47.

[11] See P. Allen, "Homilies as a source for social history," *Studia Patristica* 24 (1993) 1-5 and P. Allen – W. Mayer, "Computer and Homily: Accessing The Everyday Life Of Early Christians," VC 47 (1993) 260-280.

[12] A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* (TU 50, Leipzig 1937) I, 25-35.

[13] In the absence of texts which have been established according to modern scientific

of the homilies we are thrown back almost exclusively on the internal evidence of the individual series itself, although sometimes other homilies from the Chrysostomic *corpus* can assist the enquiry. A recent successful example of the minute sifting of the internal evidence of a series, combined with data given in a homily extrinsic to the series, is the study of Chrysostom's homilies *De Statuis* (CPG 4330) by Frans van der Paverd, who has been able to establish the chronology of the series, which in the manuscripts is transmitted out of sequential order.[14]

Given the obvious disparity in the contents of many series of Chrysostom's homilies, it is perhaps surprising that there has been so little suspicion among scholars regarding the homogeneity of the exegetical series. In fact, with very few exceptions,[15] scholars have assumed that where internal evidence in one or two homilies in an exegetical series points indubitably to an Antiochene or a Constantinopolitan provenance, then all the other homilies in the series as it has come down to us were delivered in the same place as well. When perspicacious researchers have discovered internal evidence in one homily of a series which goes against the tide of received scholarly opinion *qua* provenance and have bravely dissented, they have still argued in favour of reversing the provenance of the *whole* series, instead of treating its component parts on a case by case basis. Thus Stilting and Baur wished to relegate the whole series on Philippians (CPG 4432) to Antioch;[16] Seeck the series on Acts (CPG 4426) to Antioch;[17] Costanza the 24 homilies *In ep. ad Ephesios* (CPG 4431) to Constantinople,[18] and Opelt

---

principles, we need to be aware that many conclusions of a textual nature regarding the homilies on the Pauline epistles in particular must remain tentative. On this problem see B. Goodall, *The Homilies of St. John Chrysostom on the Letters of St. Paul to Titus and Philemon. Prolegomena to an Edition* (University of California Publications in Classical Studies 20, Berkeley 1979) 1-5.

[14] F. van de Paverd, *St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues. An Introduction* (OCA 239, Rome 1991).

[15] For these see M. von Bonsdorff, *Zur Predigttätigkeit des Johannes Chrysostomus, biographisch-chronologische Studien über seine Homilienserien zu neutestamentlichen Büchern* (Diss., Helsinki 1922) 15-16; L.S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (Paris 1706) XI, 371.

[16] J. Stilting, *Acta Sanctorum Septembris* (Antwerp 1753) IV, 495-496; C. Baur, *John Chrysostom and His Time* (Westminster, Maryland 1959) I, 299-300.

[17] O. Seeck, "Studien zu Synesios," *Philologus* 52 (1894) 460 n.44.

[18] M. Costanza, "Waar predikte Sint Chrysostomus zijn vier en twintig homilieën als commentaar op Sint Paulus' brief aan de Ephesiërs?, *Studia Catholica* 27 (1952) 145-154.

the 34 homilies *In ep. ad Hebraeos* (CPG 4440) to Antioch.[19] While there are no doubt various reasons behind this excessive reverence for a particular series as a package, after the first quarter of the twentieth century a significant motivation was the work of Max von Bonsdorff, who arrived at a schematisation of Chrysostom's homiletic series on the New Testament books.[20] While von Bonsdorff's conclusions regarding provenance and chronology of the series are convenient, they are, in our opinion, altogether too neat.

In what follows it is our intention to examine the validity of some types of internal evidence which have been used for determining the provenance or date of Chrysostom's homilies. Subsequently we shall take the 12 homilies *In ep. ad Colossenses* (CPG 4433) as a case-study for establishing the homogeneity of a series and its provenance, before suggesting ways towards a methodology which can be used in deciding on the provenance of Chrysostom's homilies.

TYPES OF EVIDENCE

1. Episcopal Tone

One type of internal evidence much vaunted by scholars in resolving the provenance question is episcopal "tone," the argument being that if this "tone" is present then the homily under consideration must belong to John's Constantinopolitan period. Thus in the course of substantiating the scholarly verdict that the 55 homilies *In Acta apostolorum* (CPG 4426) are to be assigned to Constantinople, von Bonsdorff adduces two passages from *Hom. 8* of the series.[21] The first reads as follows:

> Either depose me from this office, or else don't involve me in danger if I stay. I can't bear to ascend this chair if I don't achieve great things. If this isn't possible, it is better to stand down below. Nothing is more pitiful than someone in office who does not help at all those who are subordinate to him.[22]

---

[19] I. Opelt, "Das Ende von Olympia. Zur Entstehungszeit der Predigten zum Hebräerbrief des Johannes Chrysostomos", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81 (1970) 64-69.

[20] See note 15 above.

[21] M. von Bonsdorff, 87.

[22] PG 60,74 21-26: Ἢ καθέλετέ με ταυτησὶ τῆς ἀρχῆς, ἢ μένοντα μὴ περιβάλλετε κινδύνοις. Οὐκ ἀνέχομαι ἐπὶ τὸν θρόνον τοῦτον ἀναβαίνειν μὴ μεγάλα κατορθῶν. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο δυνατόν, βέλτιον ἑστάναι κάτω. Ἄρχοντος γὰρ μηδὲν τοὺς ἀρχομένους

Von Bonsdorff's implicit argument hinges on the word θρόνος, as shown by the contents of the second passage: "As long as I sit on this chair, I shall not abandon its rights. If someone deposes me, then I am not guilty."[23]

However, as Joseph Bingham had already argued, there is evidence from this early period that in some churches of the east a presbyter, too, was entitled to sit on a θρόνος; in fact we have to think of several θρόνοι in a church, the high throne being reserved for the bishop.[24] It is also possible that when in homilies such as *De s. hieromartyre Babyla* (CPG 4326), Chrysostom refers to the presbyters as τῶν προσεδρευόντων αὐτῷ [sc. the bishop],[25] that he is here referring not to the type of seat occupied by presbyters, but simply to its physical location. Ὁ πρόεδρος and related terms are to be found employed elsewhere by Chrysostom when referring to bishops.[26] While it is possible that Chrysostom is indeed speaking in *In Acta apost. hom. 8* in this latter capacity, the occupation of a θρόνος is our sole witness. Unless there is clear supporting evidence, such as a statement by the homilist that he is preaching from a seated position at this location, or that the θρόνος in question is first in status, the mere occupation of such should not be taken as definitive. Rather, much greater clarity regarding the seating arrangments for presbyters in each of the churches of this period at both Antioch and Constantinople is required, before reference to a θρόνος can be considered a reliable indicator of episcopal status.

Again, arguing against Baur's thesis that the homilies *In ep. ad Philippenses* (CPG 4432) belong to Antioch,[27] Quasten, echoing

---

ὠφελοῦντος οὐδὲν ἀθλιώτερον.

[23] PG 60,76 3-5: καὶ ἕως ἂν ἐν τῷ θρόνῳ καθέζωμαι τούτῳ, οὐδὲν προήσομαι τῶν αὐτοῦ δικαιωμάτων. Ἂν μέ τις καταβιβάσῃ, λοιπὸν ἀνεύθυνός εἰμι.

[24] On the occupation of secondary θρόνοι by presbyters see J. Bingham, *Origines Ecclesiasticae; or the Antiquities of the Christian Church*, II.xix.5, and literature. There are several editions of this work. The edition used here appeared in 8 vols revised by R. Bingham, London 1834. For a more extensive discussion of the seating arrangments for clergy in the fourth century churches at Antioch and Constantinople see F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts* (OCA 187, Rome 1970) 33-52 and 410-419.

[25] PG 50,533 16-19.

[26] E.g. *In Heb. hom. 4*, PG 63,44 5-8: Γένοιτο μὲν οὖν τοῦτο, καὶ τοῦτο εὔχομαι, καὶ τοὺς προέδρους δὲ καὶ πάντας ὑμᾶς ὑπὲρ ἀλλήλων παρακαλῶ δεηθῆναι τοῦ Θεοῦ, καὶ κοινὴν ποιήσασθαι ταύτην εὐχήν. In *In Col. hom.3*, in which he clearly states that he is bishop, he equates his occupation of a θρόνος with προεδρία. See note 86 below.

[27] See note 16 above.

Lietzmann,[28] finds "several references to his [*sc.* Chrysostom's] responsibilities as a bishop, especially in *In Phil. hom. 9*, 5, which prove their later origin at Constantinople."[29] Presumably we are referred here to PG 62,253 55-56: "I am a father; fathers indulge children greatly and over and above what is necessary."[30] How unreliable such evidence is can be seen from a passage in *In Matth. hom. 32/33*, 7 (CPG 4424), generally assigned to Antioch:[31] "I have a father's feelings. If I should ever rebuke you, I do this out of concern."[32]

A further instance of Chrysostom's episcopal authority as perceived by scholars is the powerful indictment, denunciation or threatening of members of his congregation. Von Bonsdorff, for instance, argues that the lambasting of women's luxurious lifestyles in *In Col. hom. 7*, and the attack in *Hom. 8* on those who have recourse to all kinds of pagan oaths to cure sick children, witness to the episcopal authority of the preacher.[33] Similarly he adduces *In I Thess. hom. 10* (CPG 4434), where the homilist threatens to ban individuals in his congregation from church or from communal prayer, as proof of the "Bischofswürde des Redners."[34] Now an unprejudiced reading of the passage cited by von Bonsdorff reveals on the contrary that Chrysostom is making clear to his congregation that the power to ban an individual from church or from communal prayer is common to the whole priesthood (i.e. both presbyter and bishop). Thus evidence of the preacher's authority of the type mentioned above should of itself likewise be treated with some considerable caution.

Reference to the holding of a principal office (προστασία) and to being

---

[28] H. Lietzmann, art. *Johannes Chrysostomos*, Pauly-Wissowa 9 (1916) 1818.

[29] J. Quasten, *Patrology* (Utrecht 1950) III, 447.

[30] πατήρ εἰμι· πολλὰ καὶ πέρα τοῦ δέοντος οἱ πατέρες χαρίζονται τοῖς παισί.

[31] For the *status quaestionis* see M. von Bonsdorff, 14-16. For von Bonsdorff's personal comments on the passage see *ibid.*, 78.

[32] PG 57,385 25-26: σπλάγχνα γὰρ ἔχω πατρικά. Κἂν ἐπιπλήξω ποτέ, κηδόμενος τοῦτο ποιῶ.

[33] M. von Bonsdorff, 82-83.

[34] *Ibid.*, 100. The passage adduced is PG 62,455 6-456 7: ἐπὶ δὲ τοῦ ἱερέως πολλὴ ἡ δυσκολία. Πρῶτον μὲν οὖν ἑκόντων ἄρχειν ὀφείλει, καὶ χάριν αὐτῷ τῆς ἀρχῆς εἰδότων· τοῦτο δὲ οὐκ ἔνι συμβαίνειν ταχέως. ... Κἂν κολάσω ῥᾳθυμοῦντα, ἢ τῆς ἐκκλησίας ἀπαγάγω, ἢ τῆς κοινῆς εὐχῆς ἀπείρξω, ἀλγεῖ, οὐ διὰ τὸ τούτων ἐκπεσεῖν, ἀλλὰ διὰ τὴν κοινὴν αἰσχύνην. ... σὺ μέν, ἂν μὲν ἄνθρωπός σου προστῇ πρὸς ἄνθρωπον, πάντα πράττεις, πᾶσαν ὁμολογεῖς χάριν· οὗτος δὲ πρὸς τὸν Θεὸν προΐσταταί σου, καὶ οὐχ ὁμολογεῖς χάριν;

personally accountable for the members of his congregation is also considered by scholars to be a sure indicator of episcopal status. Quasten, for instance, follows a long tradition[35] when he adduces the words "I shall have to answer for this office (προστασία) in which I preside over you" as proof that *In I Thess. hom. 8* (and the series) belongs to John's Constantinopolitan period.[36] Chrysostom himself makes it clear elsewhere, however, that for his own part προστασία is attached not to the episcopacy *per se*, but to both ranks of the priesthood (i.e. presbyter *and* bishop).[37] The words προΐστημι, προστασία and so on which occur in this passage and elsewhere in Chrysostom's homilies[38] cannot in themselves be taken as indicators of episcopal status.[39] Given the absence of any other indicators regarding Chrysostom's personal circumstances within this homily, no claim for a Constantinopolitan provenance can reliably be made.

2. Identification with Well-Known Historical Figures or Events

Another type of internal evidence which has been used to fix homilies geographically and/or chronologically involves passages which are taken as referring to well-known events or personalities belonging to the period of

---

[35] See Stilting, 551; Lietzmann, 1818; von Bonsdorff, 100.

[36] Quasten, III, 449. The passage in question is PG 62, 446 17-20: Ὅτι ὑμῶν μὲν ἕκαστος ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς δέδοικεν· ἐγὼ δὲ καὶ τῆς προστασίας ταύτης εὐθύνας ὑφέξω· ὥστε μάλιστα πάντων ἐμὲ διαφυγεῖν ἀδύνατον.

[37] E.g. *De decem millium talentorum debitore*, PG 51,23 11-23: Οὐχ οἱ ἔξωθεν δὲ μόνον ἄρχοντες, ἀλλὰ καὶ οἱ τῶν Ἐκκλησιῶν προεστῶτες τῆς οἰκείας ἀρχῆς ὑφέξουσι τὸν λόγον· καὶ μάλιστα οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπὶ πλέον τὰς πικρὰς καὶ βαρείας εὐθύνας ὑπέχοντες. Καὶ γὰρ ὁ τοῦ λόγου τὴν διακονίαν ἐγκεχειρισμένος ... Πάλιν ὁ τὴν ἐπισκοπὴν λαχών, ...; and *In I Tim. hom. 11*, PG 62,553 7-16: Διαλεγόμενος περὶ ἐπισκόπων, καὶ χαρακτηρίσας αὐτούς, καὶ εἰπὼν τίνα μὲν ἔχειν, τίνων δὲ ἀπέχεσθαι χρή, καὶ τὸ τῶν πρεσβυτέρων τάγμα ἀφείς, εἰς τοὺς διακόνους μετεπήδησε. Τί δήποτε; Ὅτι οὐ πολὺ τὸ μέσον αὐτῶν καὶ τῶν ἐπισκόπων. Καὶ γὰρ καὶ αὐτοὶ διδασκαλίαν εἰσὶν ἀναδεδεγμένοι, καὶ προστασίαν τῆς Ἐκκλησίας· καὶ ἃ περὶ ἐπισκόπων εἶπε, ταῦτα καὶ πρεσβυτέροις ἁρμόττει. Τῇ γὰρ χειροτονίᾳ μόνῃ ὑπερβεβήκασι, καὶ τούτῳ μόνον δοκοῦσι πλεονεκτεῖν τοὺς πρεσβυτέρους.

[38] E.g. *In illud: Vidi Dominum hom. 1*, PG 56,103 53-104 1; *In Acta apost. hom. 3*, PG 60,38 51-39 7; *In Acta apost. hom. 9*, PG 60,84 25-31; *In II Thess. hom. 4*, PG 62,490 29-492 37.

[39] Indeed, von Bonsdorff conveniently overlooks evidence of this type in *In Matth. 32/33*, PG 57,384 33-385 33: Καὶ γὰρ καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ὁ προεστὼς δίδωσιν εἰρήνην ... Καὶ ὅταν εἴπω, *Εἰρήνη ὑμῖν*, ... Ἐγὼ μὲν γὰρ ἐπιλέγω πολλάκις ὑμῖν εἰρήνην, καὶ ἀεὶ τοῦτο λέγων οὐ παύσομαι·, where he wishes to assign the series as a whole to Antioch. *Ibid.*, 15. This despite his awareness of the firm link between an almost identical statement in *In Col. hom. 3*, PG 62, 322-324, and Chrysostom's episcopal status. *Ibid.*, 82-83.

Chrysostom's preaching activity. While such identifications are tempting, they cannot be considered part of a reliable methodology for determining the provenance or date of a homily. One telling example will suffice in illustration of this argument. Chrysostom's homily, *De capto Eutropio* (CPG 4528), believed by some scholars to be spurious in part, has been taken for centuries as indeed referring unmistakably to the demise of the powerful consul Eutropius in the summer of 399. However, recently Alan Cameron has shown by careful examination of the internal evidence that passages in the homily cannot be taken definitively as referring to Eutropius, and that in fact there is "much else that does not fit the circumstances of Eutropius' deposition at all."[40] The bad guess which identified the anonymous subject of the homily with Eutropius was conceivably made even as early as the generation after Chrysostom's death; in any case the homily has borne its erroneous title for many centuries. After demonstrating beyond doubt that the infamous consul cannot be the subject of CPG 4528, Cameron proceeds to make an identification with the much lesser known dignitary Count John, who had been exiled with Saturninus and Aurelian in 400, and was named at the Synod of the Oak in the proceedings against Chrysostom. While we do not necessarily agree with this conclusion, Cameron has shown the dangers of assuming an identification with a well-known historical figure without sufficiently scrutinising the internal evidence of a homily, and has furnished us with another example of a homily with an erroneous title.

3. Temporal References

The third type of internal evidence to be discussed here involves temporal references used by scholars to establish a connection between two or more homilies. A good example of this methodology is von Bonsdorff's attempt to prove that the twelve homilies on Colossians form a self-contained series and that some of them were delivered in quick succession.[41] Von Bonsdorff argues that *In Col. hom. 8*, where the opening words are: "I know that many were offended by the discourse before this one (τῇ πρὸ ταύτης διαλέξει),"[42] follows on from *Hom. 7*; he acknowledges at the same time that there is no indication of the time which lapsed between the two.

---

[40] A. Cameron, "A misidentified homily of Chrysostom," *Nottingham Mediaeval Studies* 32 (1988) 34-48, in particular 36.

[41] M. von Bonsdorff, 85 and n.5.

[42] PG 62,351 41-40 *ab imo*.

Similarly, from the word πρώην in *In Col. hom. 9*[43] he deduces that this homily was delivered a few days after *Hom. 8*. This argumentation, however, begs the question, because the assumption in both cases is that the homilies were all delivered as a series in the sequence in which they have come down to us. Furthermore, the word πρώην is capable of so many diverse temporal implications, from the very specific "yesterday" to "lately" or even "long ago,"[44] that, in the absence of other indicators, it would be hazardous to posit a close chronological connection between *Hom. 9* and *Hom. 8*.

There are many more examples of dubious interpretation of internal evidence in Chrysostom's homilies. His vehement attacks on luxurious life-styles, for instance, have led scholars to assume that homilies containing such passages had to be delivered in Constantinople.[45] Descriptions of imperial trappings in the homilies have confidently been taken as an indicator of Constantinopolitan provenance without a thorough investigation of all such passages to determine which are *topoi* and which are not.[46] Within the scope of this article we have had to confine ourselves to three types of internal evidence in order to focus on a case-study of the series on Colossians.

THE 12 HOMILIES *IN EP. AD COLOSSENSES*: A CASE-STUDY

On the face of it, the provenance of Chrysostom's series of 12 homilies *In ep. ad Colossenses* is a closed case. Tillemont,[47] Montfaucon[48] and Stilting[49] argued for the Constantinopolitan provenance of the series; they

---

[43] PG 62,359 2 *a.i.*.

[44] LSJ s.v. *πρώην*.

[45] For this with respect to the series on Colossians see Stilting, 539-540; also R. Kaczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus* (Freiburger Theologische Studien 94, Freiburg 1974) 202 with notes 650-651.

[46] E.g. von Bonsdorff, 83 (on the series *In Col.*); 101, 103 (on the two series *In ep. I* and *II ad Thess.*); 110-111 (on the series *In ep. ad Hebraeos* [CPG 4440]).

[47] Tillemont, XI, 376f.

[48] B. de Montfaucon, *S. P. N. Ioannis Chrysostomi opera omnia quae exstant uel eius nomine circumferuntur* (Paris 1718-1738) XI, 321f.

[49] Stilting, 539-540.

were followed by others, notably Migne,[50] Lietzmann,[51] von Bonsdorff,[52] Meyer,[53] Baur[54] and Quasten[55]. The series is assigned by these scholars to 398, 398/9 or 399. There are three faintly dissenting voices in favour of the Antiochene provenance of particular homilies: Taft for *Hom. 3*,[56] Wilken for *Hom. 8*,[57] and Berthold for *Hom. 10*.[58] One of the lynch-pins in scholarly argument for assigning the series to Constantinople is *Hom. 7*, where one passage is taken as referring to the fall and exile of the powerful eunuch-consul, Eutropius, in 399,[59] and another is interpreted as being Chrysostom's reminiscences, as patriarch, of the Antiochene riots of 387.[60] In addition, von Bonsdorff detects a tone of episcopal authority in the threats which the homilist makes to women who live senselessly in exaggerated luxury.[61]

The first passage, part of a demonstration of the instability and dangers of ἀρχή, reads as follows:

> To whom are they not subject — to their lovers, to the eunuchs, to those who do everything for the sake of money, to the anger of the people, to the rage of those who are more powerful? The one who yesterday was lofty in the tribune, who had heralds crying with a clear voice, and many running in front of him, clearing the way in the market-place, today is shabby and low and bereft and denuded of all his possessions, like dust blown up, like a stream that has gone past.[62]

---

[50] *Monitum*, PG 62,297-298.

[51] Lietzmann, 1818.

[52] M. von Bonsdorff, 82-84.

[53] L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome. Maître de perfection chrétienne* (Études de Théologie Historique, Paris 1933) XXXV-XXXVI.

[54] Baur, II, 93.

[55] Quasten, III, 448.

[56] R. Taft, "The authenticity of the Chrysostom anaphora revisited. Determining the authorship of liturgical texts by computer," OCP 56 (1990) 41 and n.121.

[57] R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century* (Berkeley 1983) 84.

[58] H. Berthold, "Die frühe christliche Literatur als Quelle für die Sozialgeschichte" in J. Irmscher and K. Treu (edd.), *Das Korpus der Griechischen christlichen Schriftsteller* (TU 120, Berlin 1977) 60.

[59] On this see von Bonsdorff, 85.

[60] *Ibid.*, 83-84.

[61] *Ibid.*, 83.

[62] PG 62,347 5-13: Τίνι γὰρ οὐχ ὑπόκεινται; Τοῖς ἐρῶσιν αὐτῶν, τοῖς εὐνούχοις, τοῖς τῶν χρημάτων ἕνεκεν ἅπαντα πράττουσι, θυμῷ δήμου, ὀργαῖς τῶν δυνατωτέρων. Ὁ χθὲς ἐπὶ τοῦ βήματος ὑψηλός, ὁ κήρυκας ἔχων λαμπρᾷ τῇ φωνῇ βοῶντας, καὶ πολλοὺς

Here the apparent reference to an individual case is preceded by a list of groups and individuals who have power over those in public office. It is this list which forms the focus for the passage as a whole and which, in particular, is the springboard for the *exemplum* that follows. Significantly this list includes eunuchs. The most famous case of a manipulative and powerful eunuch at this period is in fact that of Eutropius himself.[63] If Chrysostom were indeed referring to the case of this consul who is himself a eunuch, would the inclusion of eunuchs in this list not undercut considerably the effectiveness of the *exemplum* ? A list that begins with lovers (τοῖς ἐρῶσιν αὐτῶν) is also an unfortunate circumstance should the *exemplum* indeed refer to the *eunuch* Eutropius. But need it do so? Rather than features which are descriptive of any particular public office or exclusive to the office of consul, the tribune (βῆμα), the heralds and the crowds in the agora look like a general *topos* for public office. The heralds are moreover found in other passages in Chrysostom where the homilist is characterising ἀρχή in general,[64] the phrase σοβοῦντας κατὰ τὴν ἀγοράν or ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς can be found elsewhere in the homilies not as a feature of ἀρχή, but rather as an indication of the status accorded excessive wealth.[65] In short, if we take the context of the dignitary's fall into consideration, there is no compelling reason for identifying him with Eutropius, and consequently no proof on the basis of this passage that the homily was delivered in Constantinople.

If we now entertain the possibility that the homily belongs to Chrysostom's Antiochene period, we may ask if there are any cases of the dismissal of high administrative officials at Antioch or even Constantinople in the years 386-397 which might provide a convincing *exemplum* for the faithful in Antioch. Two candidates immediately present themselves: Lucianus and Tatianus. The former, who attained the office of *comes*

τοὺς προτρέχοντας καὶ σοβοῦντας κατὰ τὴν ἀγοράν, σήμερον εὐτελὴς καὶ ταπεινὸς καὶ πάντων ἐκείνων ἔρημος καὶ γυμνός, καθάπερ κονιορτὸς ἀναῤῥιπισθείς, καθάπερ ῥεῦμα παρελθόν.

[63] On this see the art. *Eunuchen*, Pauly-Wissowa Suppl. 3 (1918) 452-453. For the career of Eutropius see J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire* henceforward referred to as PLRE (Cambridge 1980) II (A.D. 395-527) 440-444 s.v. *Eutropius 1*.

[64] E.g. *In principium Actorum hom. 3* (CPG 4371), PG 51,93 50-94 8; *De futurae vitae deliciis* (CPG 4388), PG 51,347 24-28.

[65] E.g. *De Lazaro concio 1* (CPG 4329), PG 48,979 5-8; *De fato et providentia or. 4*, PG 50,762 60-61.

orientis in 393, was shortly thereafter executed at Antioch at the hands of the same individual (the Praetorian Prefect, Rufinus) whose influence had been sought in gaining the original appointment. Lucianus' execution was a direct result of his rebuffing of an illegal petition from the emperor's uncle, Eucherius.[66] The circumstances of this case provide Chrysostom with an excellent *exemplum* of the fragile and unstable nature of ἀρχή. The swiftness of Lucianus' execution pursuant upon his dismissal, however — this is said to have occurred within twenty-four hours of Rufinus' arrival at Antioch[67] — disqualifies him in this instance as a candidate for the *exemplum* in question. It is the marked and obvious downturn in the individual's present circumstances ("today [sc. he] is shabby and low and bereft and denuded of all his possessions") that is central to the impact of the *exemplum* .

An earlier episode in Lucianus' political career at Antioch, however, provides us with another possibility. Lucianus had previously been stripped of the office of *consularis Syriae* in 388.[68] The judicial function of this office would accord well with the description in the *exemplum* of one who was ἐπὶ τοῦ βήματος ὑψηλός. While holding this office Lucianus had upset various members of the upper classes of Antioch, including Libanius,[69] a circumstance which also fits "the anger of the people" (θυμῷ δήμου) — one of the influences in the list to which those in political office are subject. Whether the economic and social standing of Lucianus subsequent to his dismissal as *consularis Syriae* matched the description in the *exemplum* is unknown. The year in which the event took place (388) in any case detracts from the likelihood that Chrysostom had the case of Lucianus directly in mind. The slightly remote way in which the topic of the riots of 387 is introduced a little later in the homily: προσέκρουσέ ποτε τῷ κρατοῦντι ἡ πόλις ἡ ἡμετέρα,[70] makes it improbable that a mere year has passed.[71] While

---

66 A.H.M. Jones, J.R. Martindale, and J. Morris, PLRE (Cambridge 1971) I (A.D. 260-395) 516-517 s.v. *Lucianus 6*. The exact date of the event is unclear.

67 Zosimus, *Historia nova*, V.2.1-4.

68 PLRE I, 516.

69 *Ibid.*

70 PG 62,347 57-58.

71 In other of his homilies Chrysostom refers to recent events by defining the period of time elapsed. E.g. *XI/rev. XV hom. 1*, PG 63,462 4-5 (some thirty days previously); *Contra ludos et theatra* (CPG 4441.7), PG 56,268 48 (for a year); *In Acta apost. hom.44*, PG 60,312 35 (the third year); *De S. Meletio* (CPG 4345), PG 50,515 11-13 (the fifth year).

the issue which Chrysostom describes is still a burning topic of conversation,[72] the tone of the description implies that the event itself is rather more remote.

A more likely candidate presents itself in the person of Flavius Tatianus. Tatianus had resided at Antioch while holding the offices of *consularis Syriae* and *comes orientis* between 370 and 374. From 388 to the late summer of 392 we then find him in Constantinople as Praetorian Prefect and consul (391).[73] As *comes orientis* he had acquired a certain familiarity with Antioch and he continued to be popular there even after his translation to the capital as Praetorian Prefect. Late in the summer of 392 Tatianus was stripped of the office of Praetorian Prefect as a result of the intrigues of Rufinus.[74] His fate consequent upon his fall from power bears some similarity to the description provided in the second half of the *exemplum*. Upon the removal of Tatianus from office various of his financial measures were cancelled.[75] He was himself condemned to death, reprieved and then sent into exile in Lycia.[76] W. Enßlin adduces from various sources that at this time his name was excised from all inscriptions. His personal wealth and property had already been confiscated.[77] He died in 396 while still in exile.[78] Each of these circumstances displayed a sharp contrast to his former wealth and power at Constantinople. Moreover, the consequences of this abrupt fall from power were directly felt at Antioch. One of the financial measures Tatianus had initiated while Praetorian Prefect was the annual *collatio* levied on the property of the *decuriones* of Antioch, a measure apparently intended to lighten the financial burden of giving the local Olympic Games.[79] The people of Antioch must have been made abruptly aware of events at Constantinople upon its cancellation.

---

[72] PG 62,347 56-57: ὅπερ δὲ περὶ τῆς πόλεως πρὸς ἀλλήλους λέγετε.

[73] PLRE I, 876-878 s.v. *Fl. Eutolmius Tatianus 5.*

[74] *Ibid.*, 878. Rufinus himself succeeded to the Prefectship after Tatianus and in this capacity organised the execution of Lucianus (see note 63 above). On the sequence of these events see J.H.W.G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom* (Oxford 1990) 89-90.

[75] *Ibid.*

[76] *Ibid.*

[77] Art. *Tatianus. 3)*, Pauly-Wissowa Halbb. 8 (1932) 2463-2467, in particular 2466.

[78] PLRE I, 878.

[79] G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton N.J. 1961) 442 and notes 166-169.

The circumstances of Tatianus' career and the details of his life subsequent to his sudden fall from power provide a particularly neat fit for Chrysostom's *exemplum*. Yet for the *exemplum* itself to have impact for an audience at Antioch, it is probably unnecessary that it do so. Indeed the features of the office referred to in the *exemplum* are sufficiently vague and the event itself sufficiently common that rather than one specific event, it may have evoked a number of known examples in the minds of the original audience. Even more to the point is that such *exempla* were not exclusive to political life at Constantinople. Rather, at this period the unexpected fall from power of those in high office was a feature common to the political life of both cities,[80] with the result that at Antioch Chrysostom had a number of effective examples upon which to draw in highlighting the fragile nature of ἀρχή to his audience.

The second passage in *In Col. hom. 7* is the following:

> Tell me: if someone said to you, "You I hold in no esteem at all, but I esteem you because of your servants" — what could be worse than this dishonour? But if it is shameful to be esteemed on account of servants, who partake of soul and nature, so much the more shameful is it to be esteemed on account of things of a lower order, I mean the walls of houses, and halls and golden vessels and clothing. These are really ludicrous and shameful: it is better to die than so to be held in esteem. Tell me: if someone who was shabby and despicable wanted to save you from danger, as you lived dangerously in this wealth — what could be worse than that? What you say to each other about the city I wish to say to you. At one time our city offended the ruler and he ordered it to be destroyed utterly in its entirety, with men and children and houses. Such are the whims of superiors: they indulge in their power as much as they want. Power is such a great evil. The city was accordingly in the direst danger. But the neighbouring city on the coast went to petition the emperor on our behalf. Those in our city said that this was worse than the destruction of the city. Thus so to be held in esteem is worse than being dishonoured.[81]

---

[80] The case of Eutropius is not unique at Constantinople. For the fortunes of Rufinus, Aurelian, Saturninus and John see Liebeschuetz, 89-92 and 105-116.

[81] PG 62,347 53-348 6: Εἰπὲ γάρ μοι, εἴ τίς σε κινδυνεύοντα ἐν τῷ τύφῳ τούτῳ εὐτελὴς καὶ κατάπτυστος ἐξελέσθαι ἠθέλησε τοῦ κινδύνου, τί ἂν τούτου χεῖρον ἦν; Ὅπερ δὲ περὶ τῆς πόλεως πρὸς ἀλλήλους λέγετε, βούλομαι πρὸς ὑμᾶς εἰπεῖν. Προσέκρουσέ ποτε τῷ κρατοῦντι ἡ πόλις ἡ ἡμετέρα, καὶ πᾶσαν αὐτὴν ἐκέλευσεν ἄρδην ἀπολέσθαι μετὰ ἀνδρῶν καὶ παίδων καὶ οἰκημάτων. Τοιοῦτοι γὰρ οἱ θυμοὶ οἱ βασιλικοί· τῇ ἐξουσίᾳ ὅσον ἂν θέλωσι, χαρίζονται· τοσοῦτον ἡ ἐξουσία κακόν. Ἦν οὖν ἐν κινδύνοις τοῖς ἐσχάτοις. Ἡ δὲ γείτων πόλις, αὕτη ἡ ἐπιθαλάσσιος, ἐλθοῦσα παρεκάλεσε τὸν βασιλέα ὑπὲρ ἡμῶν· οἱ δὲ τὴν πόλιν οἰκοῦντες τὴν ἡμετέραν ἔλεγον τοῦτο χεῖρον εἶναι

The crucial importance of this passage has been overlooked through a failure to consider carefully its immediate context. Scholars have been unanimous in their assumption that here we have the patriarch Chrysostom speaking, describing to his flock in Constantinople how Antioch drew the ire of Theodosius I after the Antiochenes had attacked the imperial images and statues in the riots of 387.[82] This information is unique to Chrysostom.[83] The homilist's reference on two occasions to Antioch as "our city" is presumably explained by the fact that he is but a recent arrival in the capital. Now the passage itself is part of a rhetorical tour de force on the vanity of riches, in particular the ignominy which rich people bring on themselves by being at the mercy of their inferiors. In order to drive this point home, Chrysostom turns on his listeners the very arguments which, he says, they rehearse to each other concerning the city, namely that the intercession of the neighbouring town with the emperor on their behalf was worse than the destruction of the city. This all makes perfect sense if he is delivering the homily in Antioch. It has the additional merit of allowing the homilist to mean what he says twice with the words "our city." If, on the other hand, we assume a Constantinopolitan provenance for the homily, the statement "What you say to each other concerning the city I want to say to you" becomes an embarrassment, because we could hardly expect the fate of Antioch to be on the lips of the inhabitants of Constantinople some time after the event. As we explained above in the discussion of Lucianus, the word πότε, which is used in the recital of the miseries of Antioch after the riots, implies that the events are somewhat remote, but not so remote that the ignominy incurred by the inhabitants is not still a burning topic of conversation. Since the denunciation of the imperial whims of 387 would be a safer subject after the death of Theodosius in 395, it could be argued that *In Col. hom. 7* was preached in Antioch some time between Jan. 17, 395 and Chrysostom's departure for Constantinople *circa* October 397.[84]

If, then, homily 7 was not delivered in Constantinople, but belongs to Antioch, we need first of all to reassess those instances of episcopal "tone" which are connected with the denunciation of unbridled luxury. The case of

τοῦ κατασκαφῆναι τὴν πόλιν. Οὕτω τοῦ ἀτιμασθῆναι τὸ οὕτω τιμᾶσθαι χεῖρόν ἐστι.

[82] See note 57 above; also F. van de Paverd, *The Homilies on the Statues* (note 16) 39.

[83] On this see F. van de Paverd, *ibid.*, 38-42.

[84] For the latter date see Baur, II (1960) 6-7.

homily 7 shows that, taken in isolation, such denunciations cannot be used to establish the Constantinopolitan provenance of a homily. In a wider perspective we must now consider whether, if homily 7 was delivered in Antioch, the rest of the series was delivered sequentially in Antioch as well, for, as we have already pointed out, the almost unanimous tendency among scholars has been to assign entire homiletic series to the same location. Among the eleven remaining homilies on Colossians it is numbers 2 and 3 on which we shall focus our attention.

Towards the end of *In Col. hom. 3* we find several sentences which scholars have interpreted as pointing indubitably to the Constantinopolitan provenance of this homily (and consequently, of the entire series).[85] The homilist berates his congregation:

> You do not despise me, but the priesthood. If you saw me denuded of this [sc. priesthood], then you would despise me, then I would not dare to be in command either. But as long as we sit on this chair, as long as we preside, we have both the authority and the power, even if we are unworthy.[86]

A little further on he claims to have received the mandate of an ambassador, and to have come from God, "for this is the rank of a bishop."[87] Again: "If this is distasteful to you, it is not we [sc. who speak], but the rank of bishop ... Let no-one listen to me, but to my rank."[88] Although, as we have argued above, references by the preacher to the θρόνος or to himself as presider cannot automatically be taken as evidence of an episcopal "tone," here unmistakeably in the combination of the homilist's remarks we have proof of Chrysostom's episcopal status at the time when *In Col. hom. 3* was delivered. Thus it is beyond dispute that this homily was indeed delivered not at Antioch, but at Constantinople.

In Col. hom. 3 in fact begins with debt terminology and temporal references, the latter being a type of evidence which we have already discussed in relation to the determination of provenance. "Today," remarks Chrysostom, "it is necessary to discharge the debt which I incurred

---

[85] Stilting, 540; Lietzmann, 1818; von Bonsdorff, 82-83; Quasten, III, 448.

[86] PG 62,324 13-18: Οὐκ ἐμοῦ καταφρονεῖς, ἀλλὰ τῆς ἱερωσύνης· ἂν ἴδῃς ταύτης γυμνόν, τότε καταφρόνει, τότε οὐδὲ ἐγὼ ἀνέχομαι ἐπιτάττειν. Ἕως δ᾽ ἂν ἐπὶ τοῦ θρόνου τούτου καθήμεθα, ἕως ἂν τὴν προεδρίαν ἔχωμεν, ἔχομεν καὶ τὴν ἀξίαν καὶ τὴν ἰσχύν, εἰ καὶ ἀνάξιοί ἐσμεν.

[87] PG 62,324 29-32.

[88] PG 62,324 46-49: Εἰ δὲ πρόσαντες ὑμῖν τοῦτο, οὐχ ἡμεῖς, ἀλλ᾽ αὕτη ἡ ἐπισκοπή· οὐχὶ ὁ δεῖνα, ἀλλ᾽ ὁ ἐπίσκοπος. Μηδεὶς ἐμοῦ ἀκουέτω, ἀλλὰ τοῦ ἀξιώματος.

yesterday, so that I can put it at the disposal of your eager minds."[89] As he continues the homily, he harks back to Col.1:15: Ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως. As we have already cautioned, references to time are not in themselves sufficient evidence for assuming a temporal connection between homilies. In *In Col. hom. 2*, however, we find Chrysostom already broaching the contents of Col.1:15, but because this text was used by the Arians to support the subordination of the Son to the Father, he prefers to postpone his treatment of it:

> We have come upon a heretical question. This is why, since we have incurred [sc. a debt] today, we have to postpone it until tomorrow, and put it at the disposal of your eager ears.[90]

With this remark and the terms in which it is expressed (ἀναβαλλομένους ... ἀκμαζούσαις ὑμῶν ταῖς ἀκοαῖς προσβάλλοντας, as reiterated in *Hom. 3*: ἀνεβαλόμην ... ἀκμαζούσαις ὑμῶν προσβαλεῖν ταῖς διανοίαις) the connection between *Hom. 2* and *Hom. 3* becomes clear and is put beyond doubt. Since *Hom. 2* is thereby tied to a homily which is firmly attributed to Constantinople, we have proof of its Constantinopolitan provenance also.

If *In Col. hom. 2* and *3* were delivered in Constantinople, and *In Col. hom. 7* in Antioch, this blows the question of the transmission of this homiletic series wide open. The twelve homilies on Colossians are then a series only by default. Furthermore, we now have to consider the remaining homilies in the series on their own merits, without any of the presuppositions of the past, in order to determine where possible their provenance or their place in the *corpus* of Chrysostom's homilies. While on the basis of liturgical formulae it could perhaps be proven that *In Col. hom. 6* was delivered in Constantinople,[91] despite the confident assumptions of

---

[89] PG 62,317 14-16 *a.i.*: Τήμερον ἀποδοῦναι ἀναγκαῖον τὸ ὄφλημα, ὅπερ χθὲς ἀνεβαλόμην, ὥστε ἀκμαζούσαις ὑμῶν προσβαλεῖν ταῖς διανοίαις.

[90] PG 62,313 50-53: Εἰς ζήτημα ἐμπίπτομεν αἱρετικόν· διὸ σήμερον ἀναβαλλομένους αὔριον τοῦτο προσθεῖναι δεῖ, ἀκμαζούσαις ὑμῶν ταῖς ἀκοαῖς προσβάλλοντας.

[91] There is some slight evidence that the renunciation formula cited in *Hom. 6* is distinct from that used in the late fourth century at Antioch. On this see A. Wenger, "La tradition des œuvres de saint Jean Chrysostome," REByz 14 (1956) 23 and ID., the Introduction to *Jean Chrysostome: Huit catéchèses baptismales inédites* (SC 50bis, Paris 1970) *passim*; P.W. Harkins, "Pre-Baptismal Rites in Chrysostom's Baptismal Catecheses," *Studia Patristica* 8 (1966) 231-232; H.M. Riley, *Christian Initiation* (Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 17, Washington D.C. 1974) 31.

von Bonsdorff in particular[92] there is insufficient evidence to assign *In Col. hom. 1, 4, 5, 8, 9, 10, 11* and *12* definitively either to Antioch or Constantinople. We suspect, however, that further close investigation might enable us to demonstrate that *In Col. hom. 8* and *10* were delivered in Antioch, and *In Col. hom. 9* in Constantinople.

CONCLUSION

That investigation would in fact exceed the scope of the present article, in which our purpose has been to show that it is high time for the reassessment of the homogeneity of series of Chrysostom's homilies, in particular the exegetical series. It remains for us now only to propose some steps towards a methodology which can be used in establishing or calling into question the geographical and temporal coherence of a series.

Firstly, as we have demonstrated in the case-study of the homilies on the Colossians, the homilies in any supposed series need to be scrutinised on a case by case basis, with a mind unencumbered by the assumptions of scholars in the past. That is, we must resist the temptation to assume at the outset that the homilies were delivered in the one location and/or sequentially. This will, of course, substantially reduce the number of series which can be assigned beyond doubt to either Antioch or Constantinople. Secondly, as we have shown, instances of Chrysostom's episcopal "tone" should be treated with suspicion, unless there are other factors which point collectively to a Constantinopolitan provenance. References to the fact that the homilist is speaking from the θρόνος, that he is a father, that he is personally accountable for the members of his congregation or exercises προστασία over them are in themselves insufficient proof of episcopal status. Furthermore, both the homily *De capto Eutropio* and our investigation into *In ep. ad Col. hom. 7* demonstrate that we need to be on our guard against the temptation to align seemingly historical references in the homilies with notorious historical figures or events. The homily *De capto Eutropio* also proves that titles of homilies as they appear in the manuscripts are not uniformly worthy of trust. Again, in the absence of other indicators mere temporal references, particularly at the beginning of a homily, should not be considered reliable evidence for coupling two or more homilies together.

Much more investigation needs to be done on the degrees of wealth and poverty in Chrysostom's Antiochene and Constantinopolitan congregations

---

[92] See note 52 above.

before we can take the denunciations of luxurious life-styles as conclusive proof of a homily's Constantinopolitan provenance. The same holds true of so-called imperial evidence, where we need to be better informed about what constitutes a *topos* on imperial activities or royal trappings, and what may be regarded with some certainty as a true reflection of imperial protocols. By proceeding with suspicion and caution, and at all times considering the context of each passage carefully, we may well alter the inventory of those homilies and homiletic series which are currently assigned to John Chrysostom's episcopal period. It is this *corpus* in particular which appears to be sorely in need of reassessment *qua* provenance.

Australian Catholic Univeristy
McAuley Campus
53 Prospect Road
Michelton, QLD 4053 Australia

Pauline Allen and Wendy Mayer

Michel van Esbroeck, S.J.

Citations apollinaristes conservées en arménien dans la Lettre de Sahak III Dzoroporetsi (691)*

Voici quelques années déjà, Bernard Outtier constatait qu'un traité arménien intitulé *Sur la Trinité*, attribué à Éphrem, n'était autre que la traduction d'une *Lettre de Jules de Rome*, dûment éditée en grec et restituée par H. Lietzmann à Apollinaire de Laodicée et à son école.[1] Il l'édita donc sur trois manuscrits, fournissant la preuve évidente qu'il y avait lieu de soupçonner Apollinaire là où des spéculations théologiques peu éphrémiennes figurent sous le nom d'Éphrem. Au moment de traduire la lettre de Sahak III Dzoroporetsi, qui a été écrite peu avant la rédaction des canons du Concile Quinisexte,[2] soit en 691, nous nous sommes heurté à nombre d'autres citations que la comparaison avec d'autres sources permet de restituer également à Apollinaire et à son école. Si une vingtaine figurent sous le nom d'Éphrem, d'autres portent les noms d'Athanase, de Jules de

---

* Abréviations:

Flemming = J. Flemming - H. Lietzmann, *Apollinaristische Schriften. Syrisch mit den griechischen Texten*, (= Abhandlungen der Akademie der Wiss. zu Göttingen, N.F. 7, 4), Berlin 1904.

Lagarde = P. de Lagarde, *Analecta syriaca*, Leipzig 1858.

Lietzmann = H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904.

Outtier = B. Outtier, "Ապոլինարի մի բնագրի հայերեն թարգմանությունը Եփրեմի անվան տակ", dans *Banber Matenadarani* 12 (1977) 163-167. [La traduction arménienne d'un texte d'Apollinaire sous le nom d'Éphrem].

Sahak = Y. Izmireanc', (ed.), Գիրք թղթոց ou *Livre des Lettres*, Tiflis 1901.

Sceau de la Foi = K. Ter-Mekerttschian, Կնիք հաւատոյ [Sigillum Fidei], Etschmiadzin 1914.

Stéphane de Siounie = K. Ter-Mekerttschian, "Վասն անապականութեան մարմնոյն" [De incorruptibilitate carnis], dans *Ararat* 35 (1902) 368-400.

Timothée = K. Ter-Mekerttschian et E. Ter-Minnasiantz, *Timotheus Älurus' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, Lepzig 1908.

[1] Cf. Outtier.

[2] M. van Esbroeck, "Armenien und die Penthektè", *Annuarium Historiae Conciliorum* 24 (1992) 78-94. La traduction de ce long texte paraîtra dans l'édition du Colloque organisé à Rome en octobre 1992 à l'occasion de l'anniversaire du concile Quinisexte de 692. L'édition se trouve dans Sahak, p. 413-480.

OCP 60 (1994) 41-67

Rome et de Grégoire le Thaumaturge.

Il nous a semblé logique de regrouper ces citations d'après les titres des ouvrages d'où elles ont été tirées. Trois autres florilèges arméniens contiennent des oeuvres sous les mêmes noms, avec des titres parallèles, à savoir le florilège de Timothée Élure,[3] celui de Komitas ou le *Sceau de la Foi*,[4] et enfin le florilège aphthartodocète attribué à Stéphane de Siounie.[5] On en vient à constater ainsi quelques convergences qui permettent de restituer quelque chose des écrits apollinaristes encore utilisés au concile de 681.

Dans le discours de Sahak Dzoroporetsi, il y a treize citations explicitement attribuées à Éphrem, mais si on tient compte du contexte et des reprises du type “Et il dit encore”, on compte vingt-trois citations. Quatre de celles-ci se laissent identifier dans l'opuscule de Jules de Rome *De Fide et Incarnatione,* déjà rendu à Apollinaire par Lietzmann, qu'il republie selon le texte grec plus court, avec deux versions syriaques en traduction allemande. Elles figurent naturellement aussi dans la version arménienne publiée par B. Outtier sur trois manuscrits, sous le titre d'*Éphrem sur la sainte Trinité.*[6] La traduction arménienne utilisée par Sahak n'est cependant pas la même. En outre, deux autres passages du même opuscule de Jules de Rome sont cités sous son propre nom, mais cette fois, la traduction a subi l'influence du recueil de Timothée Élure, mais les deux passages n'ont ni d'équivalent grec, ni donc d'équivalent arménien sous le nom d'Éphrem, car celui-ci possède exactement la longueur du texte grec. On peut en déduire que Sahak utilise indirectement le recueil de Timothée. S'il avait eu le texte complet sous le nom de Jules, il aurait lui-même reconnu l'identité du texte avec les autres citations sous le nom d'Éphrem. La version syriaque qui correspond le mieux à la citation sous le nom de Jules est déjà attestée dans le codex Brit.Lib. Add.14608 du VIIe siècle.[7]

Des dix-neuf autres citations à rattacher à Éphrem, six citent explicitement un *Livre de la Foi* et une seule un *Commentaire de l'Apôtre.* D'après le contexte, on peut adjoindre au nombre de citations du *Livre de la*

---

[3] Cf. Timothée.

[4] Cf. *Sceau de la Foi.*

[5] Cf. Stéphane de Siounie.

[6] Outtier, p. 163. Les manuscrits de Galata, d'Érevan et de l'Escorial sont respectivement des XIVe, XIIe et XVIe siècles.

[7] Cf. Flemming et ci-dessous les textes 24 et 25.

Foi sept autres passages, soit treize citations d'une oeuvre dont le titre n'apparaît pas immédiatement comme apollinariste. Les quatre citations restantes sont difficiles à rattacher avec certitude à une oeuvre déterminée. La présomption que ce *Livre de la Foi* soit une oeuvre de Jules de Rome est très forte. D'une part, la parenté doctrinale avec le *De Fide et Incarnatione* est obvie, et d'autre part, Léonce de Byzance savait encore que les *sept* lettres de Jules de Rome devaient être rendues à Apollinaire.[8] Ces sept lettres paraissent être les suivantes: le traité sur l'Unité du corps avec la divinité dans le Christ Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα, était la cinquième.[9] A considérer l'ordre des mss syriaques Add.17183 (Xe s.) et 14608 (VIIe s.), la première doit avoir été le *De Fide et Incarnatione,* en réalité un Πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου,[10] car elle y est suivie de la deuxième et de la troisième lettres, conservées seulement en syriaque et éditées par J. Flemming et H. Lietzmann.[11] Les trois autres lettres sont adressées à Denys de Corinthe,[12] à Prosdokios,[13] et la lettre encyclique:[14] ces trois documents ne portent pas de titre particulier. Il n'y a donc rien d'exagéré à admettre qu'un pseudo-Éphrem *De Fide* cité en arménien soit en réalité un pseudo-Jules *De Fide,* car les sept lettres que connaissait encore Léonce de Byzance, et dont l'attribution réelle doit être rendue à Apollinaire, sont loin d'être conservées intégralement. Ceci expliquerait comment un titre *De Fide* soit demeuré en syriaque pour l'oeuvre qui en grec ne porte jamais ce titre. Il est naturel que, dans le traité de Sahak qui cite déjà plusieurs passages du pseudo-Jules sous le nom d'Éphrem, et sous celui de Jules le *De Fide* selon la version syriaque, on trouve sous le même pseudonyme des traces supplémentaires à adjoindre sans doute à la troisième lettre *De Fide.* On trouvera donc ci-dessous les treize citations de cette oeuvre, suivies des quatre citations incertaines, qui possiblement devraient être mises en rapport avec le *Commentaire de l'Apôtre.*

Sous le nom de Jules de Rome, on compte sept citations. Deux d'entre

---

[8] Cf. Lietzmann, p. 118.

[9] Flemming, p. 16. Add. 14555, CPG 3646.

[10] Flemming, p. VI. CPG 3647.

[11] Flemming, p. 49-54.

[12] Lietzmann, p. 256-262 et 122. CPG 3669.

[13] Lietzmann, p. 283-288. CPG 3726.

[14] Lietzmann, p. 292-293. CPG 3735.

elles ont déjà été mentionnées ci-dessus, car elles figurent dans la partie syriaque du traité *De Fide et Incarnatione*, quatre appartiennent à la lettre sans titre adressée à Denys de Corinthe, et une ne peut être identifiée rigoureusement. On notera que toutes les citations de la lettre à Denys figurent également dans le florilège de Timothée Élure. Mais alors que cette dernière traduction est, comme on l'a observé depuis longtemps, un calque du grec selon l'école dite philhellénique, la traduction de Sahak s'en éloigne facilement assez pour laisser croire à un adaptateur antérieur, auquel la langue hermétique du *Timothée* arménien ne paraissait plus convenir.

Sous le nom d'Athanase, les citations sont très nombreuses. Quatre d'entre elles se laissent retrouver dans les parallèles apollinaristes déjà identifiés. Deux autres ont de très grandes chances de provenir d'oeuvres analogues, l'une d'elles étant un exposé remarquable de la première forme de l'Apollinarisme, mais dont nous n'avons pas trouvé le modèle.

Sous le nom de Grégoire le Thaumaturge enfin, il y a trois citations. Une seule est tirée du Κατὰ μέρος πίστις, les deux autres sont tirées des anathématismes; la seule d'entre elles également citée par Timothée Élure, l'est dans une traduction entièrement différente.[15] Quant à la citation du Κατὰ μέρος πίστις, elle figure dans les deux florilèges de Komitas et de Timothée.

Un dernier cas ne touche pas directement Apollinaire. Il s'agit de trois citations d'un pseudo-Proclus qui s'avère être aussi un pseudo-Éphrem dans le *Sceau de la Foi* et dans le florilège aphthartodocète de Stéphane de Siounie. Ces citations émaneraient plutôt de cercles julianistes cherchant à se couvrir de l'autorité de noms antiques. Nous les mentionnons ici, du fait de leurs affinités avec le problème éphrémien.

Tels sont les témoins que nous voudrions suivre autant que possible, dans les méandres de versions souvent divergentes; la comparaison des versions face aux textes originaux constitue, pour l'histoire des florilèges arméniens, un indice intéressant sur les chemins parcourus.

I. Le De Fide et incarnatione CPG 3647

1. Sahak, p. 429:

Որպէս վկայէ երանելին Եփրեմ եթէ ոչ մի իսկ անջատումն Բանին և մարմնոյ նորա յաստուածային գիրս, այլ է և մի բնութիւն, մի դէմ, մի զաւրութիւն, բոլորն Աստուած եւ բոլորն մարդ, նոյն ինքն բնութիւն նորա:

[15] Anathème 6 au § 60. Ci-dessus texte 37.

Lietzmann, p. 198, 25 - 199, 17:
καὶ οὐδεμία διαίρεσις τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ἐν ταῖς θείαις προφέρεται γραφαῖς, ἀλλ᾽ ἔστι μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἓν πρόσωπον, ὅλος θεός, ὅλος ἄνθρωπος ὁ αὐτός.

Outtier, *Եփրեմի ի սուրբ Երրորդութիւն*, p. 165:
Եւ զի ոչ մի ինչ իսկ է բաժանումն Բանին և մարմնոյ նորա յաստուածային գիրսն. այլ է մի բնութիւն, մի զաւրութիւն, մի դէմք, բոլորն Աստուած մի բոլորն մարդ նոյն ինքն:

Lagarde, p. 75, ex Brit. Library 12156 (562), 75r:
ܘܐܦܠܐ ܚܕ ܦܘܪܫܐ ܕܡܠܬܐ ܘܕܒܣܪܐ ܕܝܠܗ ܒܟܬܒ̈ܐ ܐܠܗܝ̈ܐ ܡܫܬܡܥ ܐܠܐ
ܐܝܬܘܗܝ ܚܕ ܟܝܢܐ ܚܕ ܩܢܘܡܐ ܚܕܐ ܡܥܒܕܢܘܬܐ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ. ܟܠܗ ܐܠܗܐ
ܘܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܚܕ ܗܘ.

2. Sahak, 430:
Որպէս գրէ սուրբն Եփրեմ թէ. անբաժանելի և անորոշելի է յիւրմէ մարմնոյն Աստուած բանն միաւորութեամբն ըստ բնական համա-գոյութեան բանին առ Հայր, վասն զի հաւասար է անուանն և մարմին նորա և եթէ ոչ հաւասարեաց ամենայնի, ի բաց եկաց յաստուածութենէն, և ոչ Բանն երկրպագեսցի, այնուհետեւ սուտ գտանիցի եւ անդուստ եւ աստուածային գիրք եթէ՝ Բանն մարմին եղեւ:

Lietzmann, p. 195, 17-25 et 196,18-19:
ἀχώριστός ἐστι καὶ ἀμέριστος τῆς ἑαυτοῦ σαρκός, καὶ τῆς κατὰ τὴν φύσιν ὁμοουσιότητος τοῦ λόγου τῆς πρὸς τὸν πατέρα ἐπικοινωνεῖ τῷ ὀνόματι ἡ σάρξ αὐτοῦ, οὗ καὶ σάρξ ἐστιν ... εἰ δὲ μὴ ἐπικοινωνεῖ, ... ἐκτὸς τῆς θείας τριάδος, ὑπαρχούσης. οὐδὲν γὰρ προσκυνητὸν ..., ψεῦδος δὲ εὑρεθήσεται κατ᾽ αὐτοὺς καὶ τὰ τῶν θείων γραφῶν, οἷον τὸ «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο».

Outtier, id., p. 165:
և անորոշելի և անմեկնելի յիւրմէ մարմնոյ, առ Աստուած բանն միաւորութեամբ ըստ բնական համագոյութեան բանին առ Հայր, վասն զի հաւասար է անուանն և մարմին է ճշմարտապէս: ... և եթէ ոչ հաւասար է ամենայնի, ապա ի բաց կայ յաստուածութենէ, և ոչ բանն երկրպագեսցի ... սուտ գտցի և անսուտն և աստուածային գիրք եթէ Բանն մարմին եղեւ:

Lagarde, p. 74, 11-20:
ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐ ܗܘ ܘܠܐ ܡܬܦܠܓܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܒܣܪܗ. ܐܦ ܒܗ̇ ܕܝܢ
ܒܫܘܝܘܬ ܐܝܬܘܬܐ ܒܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܠܘܬ ܐܒܐ. ܡܫܬܘܬܦ ܗܘ
ܠܫܡܐ ܒܣܪܗ... ܐܢ ܕܝܢ ܠܐ ܡܫܬܘܬܦ ܠܒܪ... ܠܒܪ ܡܢ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ
ܐܝܬܝܗ̇. ܠܝܬ ܓܝܪ ܕܡܬܣܓܕܐ... ܕܟܬܒܘܬܐ ܕܝܢ ܡܬܟܬܒܝܢ ܡܢ ܗܕܐ ܕܗܘܐ ܐܦ ܗܠܝܢ

ܕܒܬܘܠܬܐ ܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘܐ.

3. Sahak III, p. 445:

Եւ Եփրեմ ասէ Ոչ բաժանեմք զԲանն յիւրմէ մարմնոյն յետ միաւորութեանն յերկուս դէմս և ոչ յերկուս բնութիւնս, այլ է մի դէմ և մի բնութիւն ի Քրիստոս, և այն է խորհուրդ փրկութեան մերոյ մարմնանալ Աստուծոյ Բանին:

Lietzmann, 194,22/195,16:

Καὶ οὐ διαιροῦμεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς αὐτοῦ σαρκός, ἀλλ᾽ ἔστιν ἓν πρόσωπον μία ὑπόστασις ... καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ μυστήριον τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ σαρκωθῆναι τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον.

Outtier, 164, 6-8/12-13:

Եւ ոչ բաժանեմք զնա յիւրմէ մարմնոյն յերկուս դէմս և ոչ յերկուս բնութիւնս... այլ մի դէմք և մի բնութիւն ... այս է խորհուրդ փրկութեան մերոյ մարմնանալն Աստուծոյ բանին.

Lagarde, p. 74:

ܘܠܐ ܡܦܪܫܝܢ ܚܢܢ ܠܗ ܡܢ ܒܣܪܗ ܐܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܚܕ ܩܢܘܡܐ . . .
ܘܗܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܪܙܐ ܕܦܘܪܩܢܢ ܕܢܬܓܫܡ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ

4. Sahak III, p. 462, -8:

Որպէս և Եփրեմ ասէ, Կոյսն զմարմինն ծնանելով զԱստուած ծնաւ, և է Աստուածածին, և Հրէայքն զմարմինն խաչելով՝ զԱստուած խաչեցին.

Lietzmann, 198, 23-25:

Καὶ ἡ παρθένος ἀπ᾽ ἀρχῆς σάρκα τεκοῦσα τὸν λόγον ἔτικτεν καὶ ἦν θεοτόκος, καὶ Ἰουδαῖοι τὸ σῶμα σταυρώσαντες τὸν θεὸν ἐσταύρωσαν.

Outtier, p. 165, -5 à -1:

Նոյնպէս և կոյսն ի սկզբանն մարմին ծնանելով, զԲանն ծնաւ և է Աստուածածին, և Հրէայքն զմարմինն խաչելով զԱստուած խաչեցին:

Lagarde, p. 75,10.

ܐܦ ܒܬܘܠܬܐ ܗܝ ܡܢ ܪܫܝܬ ܠܒܣܪܐ ܝܠܕܬ ܠܡܠܬܐ ܝܠܕܬ ܘܐܝܬܝܗ ܝܠܕܬ
ܐܠܗܐ. ܐܦ ܝܗܘܕܝܐ ܠܦܓܪܐ ܨܠܒܘ ܠܐܠܗܐ ܨܠܒܘ.

II. Le *Liber de Fide* arménien

5. Sahak III, p. 422-423:

Որպէս ասէ Եփրեմ ի գիրս հաւատոցն, Բանն Աստուած լոյս և կեանք,

բնութեամբ իւրով եկն միացաւ ի մարմնի, որ ոչ էր բնութեամբ իւրով բան եւ ոչ լոյս և ոչ կեանք, այլ յորմէհետէ միացաւ ի նմա Բանն Աստուած, եղեւ այնուհետեւ մարմինն լոյս և կեանք և նոյն իսկ Բան է միութեամբ:

Sicut Ephrem dicit in Libro Fidei: Verbum Deus, lux et vita natura sua venit et unitum est in carne, quae non erat natura sua nec lux nec vita, sed ex eo quod unitum est in ea Verbum Deus, propterea facta est caro lux et vita et ipse Verbum per unionem.

6. Sahak, p. 423:

Եւ դարձեալ ասէ Մարմին նորա ի կուսէն առաւ, այսաւր է բղխումն որ բղխէ զկեանս ամենայն բնութեանց վերնոց և ներքնոց: Արդ զամենայն՝ որ ինչ վայել է միայնոյ աստուածային բնութեանն եղեւ և մարմին նորա խառնմամբն և միաւորութեամբն՝ Աստուած ճշմարիտ, և որ ինչ վայելուչ է Աստուծոյ տիրապէս եղեւ և մարմինն, ոչ որոշաբար այլ միեղինաբար, միանձնաբար, մի դէմ, մի բնութիւն, մի կամք, մի ներգործութիւն՝ մարմնացելոյ Աստուծոյ բանին:

Et iterum dicit. Sumpsit carnem suam a virgine, hodie est fons quae scaturit vitam omnibus naturis superioribus et inferioribus. Nunc omnia quaecumque valida sunt, facta sunt de sola divina natura, et caro eius per mixionem et unionem Deus verus, et omne quodcumque sanum est, factum est de Deo principaliter et caro, non cum distinctione sed cum una factura, cum una personalitate, una persona, una natura, una voluntas, una activitas Dei verbi incarnati.

7. Sahak, p. 431:

Եւ դարձեալ ասէ Եփրեմ ի գիրս Հաւատոցն՝ այսպէս. թէ՝ Բանն Աստուած՝ միացաւ ի մարմինն, և հաղորդեցաւ մարմինն՝ ընդ Աստուած Բանն, և է Աստուած ճշմարտութեամբ մարմինն ըստ բնութեան Բանին եղեալ որ միացաւ ի նա: Վասն որոյ հարկ եղեւ զի առցէ Բանն Աստուած՝ զանուն մարմնոյն, որպէս և մարմին՝ առ ստուգապէս զանուն Բանին Աստուծոյ, և որպէս եղեւ հաղորդութիւն և խառնումն երկուցունց մի բնութիւն և միաւոր:

Et iterum dicit Ephrem in Libro Fidei eo modo quod Verbum Deus unitum est in carne, et caro oboediens facta est secundum Deum verbum, et Deus in veritate est caro secundum naturam verbi quod in ea unitum est. Itaque necessarium erat Verbum Deum adsumpsisse nomen carnis sicut et caro stricte assumpsit nomen Verbi Dei, et sicut oboedientia et mixio amborum, unam naturam nempe unicam.

8. Sahak, p. 431:

Եւ ի վերայ բերեալ ասէ, թէ՝ Յաղագս խառնմանն՝ մի բնութիւն միաւոր, ամենայն հարկաւորութեամբ անուանք երկոքեան միոյ բնութեան, մի անուն և միաւոր

Et insuper affert et dicit quod propter mixionem una natura unica, omni necessitate nomina amborum unius naturae unum nomen et unicum assumpsit.

9. Sahak, p. 435:

Զնոյն և Եփրեմ ասէ, թէ որպէս մարդ ի հոգւոյ և ի մարմնոյ միաւորեալ, ոչ երկուս բնութիւնս է այլ մի.

Idem et Ephrem dicit quod sicut homo unitus est ex spiritu et carne, non duae naturae fit sed una.

10. Sahak, p. 437:

Վկայէ այսորիկ սուրբն Եփրեմ Ուռհայի եպիսկոպոսն ի գիրսն հաւատոցն, և ասէ այսպէս, թէ. որպէս ասէ զԲանն՝ որ ծնունդն է Հաւր յաւիտենից՝ թէ երէկ ծնաւ ի Մարիամայ, որպէս աղաղակեցին հրեշտակքն. թէ՝ Ծնաւ ձեզ այսաւր կենարար, որ է աւծեալ Տէր ի քաղաքի Դաւթի: Նոյնպէս ասէ և զմարմնոյն, թէ ի Հաւրէ ծնեալ է, որպէս աղաղակեաց Հայր ի բարձանց, ասէ Դա է Որդի իմ սիրելի, ընդ որ հաճեցայ: Ապա թէ ոք ասիցէ՝ վասն Բանին ասաց Հայր, պատասխանի տալի է նմա զայս ինչ. թէ զոր Հայր ոչ որոշեաց, դու մի որոշեր: Նոյնպէս և Պաւղոս ոչ որոշեաց. եթէ անդրանիկ ի մեռելոց մարմինն է, և կամ հաստիչ ամենայնի՝ Բանն է, այլ զմիոյ երեսաց ասաց զամենայն. այլ և զմարմինն արարածական՝ արարիչ ամենայնի ասաց. քանզի ասէ, Նա է նմանութիւն Աստուծոյ՝ որ ոչն երեւի, և նովաւ հաստատեցան ամենայն որ երևի և որ ոչն երեւի, և նա է անդրանիկ ի մեռելոց. և զմիոյ է ասացեալ զամենայն, և ոչ որոշեաց գիրք զմարմնոյն առանձին և զԲանին առանձին. Քանզի եղեւ մի հաղորդութիւն կատարեալ միոյ ծննդեան կատարելոյ, որ ոչ է որոշումն: *Տեսանես զիա՞րդ Եփրեմ ձայնակցեալ մարգարէին Դաւթի...*

Hoc testificat sanctus Ephrem episcopus Edessae in Libro Fidei, et dicit eo modo quod Sicut dicit de Verbo qui nativitas est Patris e saeculis, quod heri natus est de Maria, sicut clamaverunt angeli quod *Natus est vobis hodie vivificator, qui est Christus Dominus in urbe David* (Lc 2.11). Eodem modo dicit de carne quae ex Patre nata est, sicut clamavit Pater ab excelsis dicens *Iste est filius meus dilectus in quo mihi complacui* (Mt 3.17). Sed si quis dixerit: “Pater de Verbo dixit”, oportet ei respondere aliquid huic simile:

"Quod Pater non separavit, tu ne separaveris!" Eodem modo Paulus non separavit, num caro primogenita e mortuorum fuerit an fundatrix omnium: Verbum est, non unum de una e personis omnia dixit, et alterum etiam carnem creatam creatricem omnium dixit. Dicit enim: *Is est similitudo Dei qui non visibilis est, et per eum fundata sunt omnia quae visibilia et invisibilia sunt, et ipse est primogenitus e mortuis* (Col 1.15). De uno omnia dixerat, et scriptura non separavit personam carnis et personam Verbi. Etenim factus est una oboedientia perfecta unius nativitatis perfectae, et non separatio. *Videsne quomodo Ephrem eadem voce ac propheta David clamat?*[16]

11. Sahak, p. 445:

Եւ դարձեալ ասէ Եփրեմ ի գիրս Հաւատոյն. Բանն և Տէր որ յաւիտենից, և մարմին նորա՝ որ երեկ ի Մարիամայ, մի է և ոչ երկու ըստ ասացելոյն թէ, որպէս մի է Աստուած Հայր՝ յորմէ ամենայն, նոյնպէս և մի է Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս՝ որով ամենայն:

Et iterum dicit Ephrem in Libro Fidei: Verbum et Dominus qui e saeculis e caro eius qui heri a Mariae, unum est et non duo secundum quod dictum est: *Sicut Unus est Deus Pater ex quo omnia. sic etiam unus Dominus noster Jesus Christus per quem omnia* (1 Cor 9.6).

12. Sahak, p. 445-446:

Եւ դարձեալ ասէ, Այն որ էն ի սկզբանէն Աստուած առ Աստուած, նա է անդրանիկ գլուխ՝ որ յարեաւ ի մեռելոց: Վասն որոյ ասէ Պաւղոս, թէ՝ Նովաւ հաստատեցաւ ամենայն որ երեւի, և որ ոչն երեւի, և նա է անդրանիկ որ յարեաւն ի մեռելոց: Եւ արդ ահա հաղորդէ զայն որ յաւիտենից՝ ընդ այն որ երէկն, և զայն որ երէկ՝ ընդ այն որ յաւիտենիցն, զի եղիցի այն որ յաւիտենիցն, այն որ երէկն, և այն որ երէկն այն որ յաւիտենիցն առանց որոշման, մի ծնունդ կատարեալ: Եւ ահա զմիոջէ երեսաց ասէ Պաւղոս զամենայն, և մի երեսաց երթայ և գայ յամենայն ընթերցուածս ցայն. Նա է նմանութիւն Աստուծոյ՝ որ ոչն երևի, մինչեւ ցայն թէ՝ Նա է անդրանիկն որ յարեաւն ի մեռելոց:

Et iterum dicit Is qui ab initio est Deus ad Deum, idem est primogenitum caput qui resurrexit a mortuis. Propter quod Paulus dicit *Per ipsum confir-*

---

[16] On ne peut que remarquer l'affinité de ce thème avec le début de l'extrait de la lettre syriaque du Pseudo-Jules *De Fide*, la troisième lettre de Lietzmann, publiée d'après le codex Add.14608 par Flemming, p. 51. Le titre *Éphrem évêque d'Édesse* se trouve également dans le *Sceau de la Foi*, p. 299.

mata sunt omnia visibilia et invisibilia, et ipse est primogenitus qui resurrexit a mortuis (Col 1.17-18). Et nunc ecce aequalem facit eum qui a saeculis cum eo qui heri, et eum qui heri cum eo qui a saeculis, ut is qui a saeculis fiat is qui heri, et is qui heri is qui a saeculis, sine distinctione, una nativitas perfecta. Et ecce Paulus omnia de una e personis dicit, et una de personis venit et iit in tota lectione ista, ab *Is est similitudo Dei qui invisibilis* (Col 1.15) usque ad *Is est primogenitus qui resurrexit a mortuis* (Col 1.18).

13. Sahak, p. 446:

Եւ դարձեալ ասէ Եփրեմ ի նոյն ճառի, Ասել ումեք եթէ այն որ երէկն ծնաւ, չէ այն՝ որ ի սկզբանէն Աստուած է, չէ հնար. զի այն որ ի սկզբանէն է Աստուած, և այն որ երէկն ծնաւն նոյն ինքն մի ծնունդ կատարեալ է: Քանզի իբրեւ ծնաւ մարմին Բանին երէկ, յայնժամ ծնաւ և Բանն՝ որ յաւիտենից է, ընդ մարմնոյն՝ որ ծնաւ նորէկ, զի մի տացէ տեղի թէ, երկու որդիք անուանեսցին, այլ մի որդի կատարեալ է: Նոյնպէս իբրեւ ասաց զԲանէն Պաւղոս, թէ էր յառաջ քան զամենայն, ասաց և զմարմնոյն՝ թէ յառաջ է քան զամենայն, զի մի տացէ տեղի, թէ երկու որդիք քարոզեսցին այլ մի Որդի յաւիտենից առանց որոշման, որպէս զի և մարմինն այնուհետեւ Աստուած յաւիտենից: Եւ վասն զի ասի բնութիւն Բանին, թէ եղեւ, որ էր Աստուած ի սկզբանէ, նոյնպէս անուանի և մարմինն թէ յառաջ է քան զամենայն, և թէ արարիչ է ամենայնի:

Et iterum dicit Ephrem in eodem sermone: Nec ullo modo licet dicere eum qui heri natus est eumdem non esse qui ab initio Deus est, quia is qui ab initio Deus est et is qui heri natus est idem ipse una nativitas perfecta est. Etenim cum caro Verbi nata fuerit heri, eodem tempore natus est quoque Verbum qui a saeculis secundum carnem quae heri nata est, ne locus daretur duos filios nuncupari, nempe unus filius perfectus est. Eodem modo cum Paulus diceret de Verbo *Eum ante omnia esse* (Col 1.17) ne locus daretur duos filios praedicari, sed unum Filium a saeculis sine distinctione, sicut etiam carnem eo modo Deum a saeculis. Et propterea quod naturam Verbi fieri dicitur, id quod Deus ab intio erat, pariter nuncupatur et caro, ut prior quam omnia et creatrix omnium.

14. Sahak, p. 463:

Եւ դարձեալ ասէ Եփրեմ ի գիրս հաւատոց Աստուած որ եկն տալ նոցա կեանս յերկրի իւրեանց, կալան և կապեցին զփայտէ: Արդ մարգարէնքն՝ որ կոտորեցան, ոչ կարացին խլել զքաղաքն սպանող, վասն զի արարածք էին, իսկ Աստուած որ խաչեցաւ ի միջի նորա, կործանեաց զնա, վասն զի դիւրին էր այժմ որ տնկեաց զնա շնորհաւք, խլել զնա ստուգութեամբ:

Et iterum dicit Ephrem in Libro Fidei: Deum qui venit ut dederit eis vitam in terra eorum, rapuerunt et affixerunt ligno. Prophetae nempe, qui interfecti sunt, non potuerunt eradicare urbem sceleratam, quia creaturae erant; Deus autem qui in medio eius crucifixus est, delevit eam, quia tunc facile erat ei qui eam plantavit, ut illam cum veritate eradicaret.

15. Sahak, p. 463:
Եւ դարձեալ ասէ, Զբարբառն արձակեաց Տէր մեր ի խաչին, լուան ամենայն արարածք, և ծանեան զձայն նորա թէ նա է հաստիչն իւրեանց և ի միասին զճիչ բարձին ամենայն արարածք, զի կարծեցին թէ այն՝ որ ի վերոյն է քան զմահ ի ներքոյ մահու փակեցաւ, իբրու չէին տեղեակ թէ կալաւ զմահ և ելոյծ զնա յիշխանութենէ իւրմէ. շիջաւ արեգակն՝ ճրագն աշխարհի, զի խաչեցաւ լոյսն աշխարհի, մեղկեցան արարածք յանկանել, փոխանակ զի կապեցաւ և կծկեցաւ ի վերայ խաչին զաւրութիւնն այն՝ յորմէ ծալեալ են և կապեալ ամենայն արարածք՝ զի մի լուծցին և ցրուեսցին:

Et iterum dicit: Dominus noster clamorem emisit in cruce (Mc 15.17), omnes creaturae audierunt et agnoverunt vocem eius, quia esset ipsorum fundator, et simul omnes creaturae ad excelsa clamorem portaverunt: putaverunt enim eum, qui altius morte est, a morte conclusum esse, ubi non certiores factae sunt quod mortem raperet et eam a potentia eius spoliaret. Extinctus est sol, lampas mundi, quia crucifixa est lux mundi; fluxerunt creaturae in fugam, propter quod vincta et dolore percussa est super crucem illa potentia, ex qua revolutae et vinctae sunt omnes creaturae ne dissolverentur et dispergerentur.

16. Sahak, p. 475:
Եւ Եփրեմ ի գիրս հաւատոցն ասէ, թէ՝ Յետ յարութեանն և համբարձմանն ոչինչ յաւելումն եղեւ ի մարմինն Քրիստոսի:

Et Ephrem in Libro Fidei dicit quod Post resurrectionem et ascensionem, non fuit ullum additamentum in carne Christi.

17. Sahak, p. 480:
Որպէս և Եփրեմ ասէ ի գիրս հաւատոց, Մարմինն որ զգեցաւ Տէր մեր, վերացաւ ի մահկանացու բնութենէ իւրմէ և փոխեցաւ յանմահութիւն, զի խառնեցաւ և միացաւ յայն որ զգեցաւն զնա, և է նա աղբիւր յորմէ բղխին կեանք ամենայն աշխարհաց վերնոց և ներքնոց:

Sicut et Ephrem dicit in Libro Fidei: Caro quam induit Dominus noster exaltata est a mortali natura sua et mutata est in immortalitatem, quia mixta

est et unita ei qui eam induit, et est fons ex quo scaturit vita omnium regionum superiorum et inferiorum.

18. Sahak, p. 430:[17]

Զոր աւրինակ ունի *ասէ* Բանն զբնական համագոյութիւնն առ Հայր, *նոյնակշիռ պայմանի ասէ* եղեւ մարմին նորա հաւասար համաբնութիւն բանին միաւորութեամբն:

Eo modo habet, *dicit*, Verbum naturalem similitudinem ad Patrem, *eadem mensura pariter dicit* Fit caro eius coaequalis naturae Verbi unificatione.

19. Sahak, p. 430-431:

Եւ ի վերայ եբեր թէ, Որ ոչ խոստովանի հաւասարեալ ամենայնիւ բնութեամբ բնական համագոյութեան բանին զմարմին նորա, այսպիսին ի բաց ուրացաւ զԱստուածութիւնն և ոչ երկրպագող է նա Բանին: Եւ որ ոչ ասէ բնութեամբ և ճշմարտապէս աստուածացեալ զմարմինն միաւորութեամբն յարգանդի կուսին սուտ առնէ *ասէ* զգրեալն՝ Բանն մարմին եղեւ:

Et insuper proposuit quod Qui non credit naturali consubstantialitati omni natura Verbi aequalem factam esse carnem eius, talis foras abnegavit divinitatem nec est Verbi adorator. Et qui non dicit natura et in veritate deificatam esse carnem unificatione in sinu virginis mendacium reddit, *dicit*, scripturam: *Et Verbum caro factum est* (Jn 1.14).

20. Sahak, p. 431:

Սոյնպէս եղեն և անուանքն երկոքեան Բանին և մարմնոյն մի անուն, միակամ, *և ի վերայ բերեալ ասէ, թէ*՝ Յաղագս խառնմանն՝ մի բնութիւն միաւոր, ամենայն հարկաւորութեամբ անուանք երկոքեան միոյ բնութեան, մի անուն և միաւոր:

Eodem modo fiunt et nomina ambo Verbi et carnis unum nomen concors, *et insuper proposuit dicens quod* propter mixionem una natura unica, omni necessitate ambo nomina unius naturae unum nomen et unicum.

21. Sahak, p. 462:

Եւ դարձեալ ասէ, Ով զքանչելիք, զի ձեռք կաւեղէնք ի հողոյ ստեղծեալ՝ զարարիչն երկնի և երկրի ապտակեաց:

---

[17] Les citations suivantes sont moins clairement associées au *Livre de la Foi*, soit par leur contexte, soit par leur contenu. On notera cependant qu'elles ne déparent pas l'exégèse de la Passion ou celle du Premier-né déjà rencontrées ci-dessus.

Et iterum dicit: O miraculum! manus e luto et pulvere plasmatae alapam dederunt creatori caeli et terrae!

22. Sahak, p. 463:

Վասն որոյ դարձեալ ասէ Եփրեմ. Զնոյն իսկ զԱստուած բանն տեսանել կախեալ զփայտէ և սպանեալ յաղագս մեղաց մերոց:

Propterea iterum dicit Ephrem: Eundem ergo Deum Verbum videre a ligno pendentem et interfectum propter nostra peccata.

III. Éphrem, du Commentaire de l'apôtre

23. Sahak, p. 463: juste après la citation 22:

Եւ դարձեալ ասէ յառաքելոյ մեկնութեանն, թէ՝ Մինն վասն ամենեցուն մեռաւ, նոյնպէս և մեք վասն նորա պարտիմք մեռանել:

Et iterum dicit in Apostoli commentario quod: Unus propter omnes mortuus est (2 Cor 5.14), pariter et nos propter eum oportet mori.[18]

IV. Jules de Rome – Du même traité *De Fide* que ci-dessus 1-4

24. Sahak, p. 462:

Որպէս ասէ Յուլիոս Հռովմայեցի Երանեալ է[1] ասէ, որ ոչ գայթագղեսցի յիս. և գայթագղի[2] որ վասն մարմնոյ և կրից նորա փոփոխէ[3] զՓրկիչն և զմարդն ի թերէ Աստուծոյ ախորժէ: Քանզի մարդ[4] ասացեալ զծնիցեալն, և[5] մարդ զխաչեալն[6], մարդ ի թերէ Աստուծոյ փոփոխեաց[7], ոչ կարացին[8] գտանել[9] առ ի յԱստուծոյ փրկութիւն, քանզի կեցուցանէ[10] որ կրեացն զչարչարանսն կեցուցանէ որ ի կնոջէն ծնաւ[11]:

S = *Sceau de la Foi*, p. 342, lignes 10-17. *De Jules de Rome, de la lettre à Prosdokios* [sic]. T = Timothée, p. 266, lignes 14-20. *Du même* (= Jules). [1] om S. [2] -գղեսցի T. [3] կ.ն.փ. : սորա կրից փոխէ (փոխեաց S) ST. [4] մարդն T. [5] om ST. [6] զխաչեցեալն T. [7] փոփոխեցաւ ST. [8] կարացեալ ST. [9] + ի յերկնուստ ST. [10] ցածուցանէ T. [11] կնոջէ ծնաւն S.

Sicut dicit Julius Romae: Beatus est, dicit (Mt 11.6), qui non scandalizabitur in me, et scandalizatur qui propter carnem et substantiam eius Salvatorem commutat et hominem loco Dei putat. Quia hominem dicendo eum qui natus est et hominem qui crucifixus est, hominem pro Deo mutavit. Non potuerunt

---

[18] Le passage 2 Co 5.14 est commenté dans les restes arméniens attribués à Éphrem, mais l'interprétation ici présente n'y correspond pas du tout. Cf. Սրբոյն Եփրեմի մատենագրութիւնք, t. 3 (Venise 1836), p. 97.

inveniri a Deo salutem, quia vivificat qui subsistit in doloribus, vivificat qui a muliere natus est.

Flemming-Lietzmann, p. 31, lignes 21-30, ms. Add.14608, VIIe s.:

ܐܡܪ ܓܝܪ ܛܘܒܘܗܝ ܠܐܢܫܐ ܕܠܐ ܢܬܟܫܠ ܒܝ. ܡܬܟܫܠ ܕܝܢ ܒܦܓܪܐ ܡܛܠ
ܚܫܘܗܝ: ܗܘ ܕܡܚܠܦ ܠܗ ܠܡܪܢ: ܘܒܪܢܫܐ ܚܠܦ ܐܠܗܐ ܡܣܬܒܪ ܠܗ. ܗܘ ܓܝܪ
ܕܒܪܢܫܐ ܐܡܪ ܠܗ ܠܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܡܪܝܡ: ܘܒܪܢܫܐ ܠܗܘ ܕܐܙܕܩܦ ܚܠܦ
ܐܠܗܐ ܠܘܬ ܒܪܢܫܐ ܫܚܠܦ. ܘܠܐ ܡܨܐ ܕܢܫܟܚ ܡܢ ܨܝܕ ܒܪܢܫܐ ܚܝܐ ܗܢܘܢ
ܕܡܢ ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܡܚܐ ܓܝܪ ܗܘ ܕܚܫ ܡܚܐ ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܢܬܬܐ܀

Dicit enim: *Beatus qui non scandalizabitur in me*. Scandalizatus est enim in carne propter dolores eius is qui mutat Dominum nostrum et hominem pro Deo putans. Is enim qui hominem dicit eum qui ex Maria natus est, et hominem eum qui crucifixus est, mutavit Deum pro homine. Non potuerunt invenire apud hominem vitam quae apud Deum est. Vivificat enim qui passus est, vivificat qui natus est e muliere.

25. Sahak, p. 462, suite immédiate du précédent:

Ապա ուրեմն թէ[1] ապրեցուցանելն Աստուծոյ[2] է[3], և նորոգելն զաշխարհս[4] ոչ միւսոյ ուրումն է[5]: Իսկ ապրեցուցանէ ծնիցեալն և խաչեցեալն[6], ոչ մարդ էր զոր ծնաւ կոյսն[7] և ոչ մարդ՝ զոր խաչեցին Հրէայքն[8], այլ Աստուած[9] ծնեալն[10] ի Կուսէն[11], և[12] Աստուած խաչեալն[13] ի Հրէիցն:

T = Timothée, p. 266, ligne 24-29. S = *Sceau de la Foi*, p. 342, ligne 22-26. [1] եթէ ST. [2] Ա. ante ապր. S [3] om. S. [4] զաշխահ T. [5] om. T. [6] ծնեալն և խաչեալն S. [7] ծնաւն Մարիամ ST. [8] խաչեցինն Հրեայք T. [9] զԱստուած S. [10] ծնիցեալն ST. [11] կնոջէ ST. [12] om ST. [13] խաչեցեալն T.

Nunc quidem salvare Dei est, et renovare mundum alterius quidem non est. Nam salvat genitus et crucifixus. Nec homo est quem paruit virgo, nec homo quem crucifixerunt Iudaei, sed Deus natus est e Virgine et Deus crucifixus est a Iudaeis.

Flemming-Leitzmann, p. 32, lignes 12-19:

ܡܕܝܢ ܐܢ ܦܘܪܩܢܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܘܕܡܚܕܬ ܠܥܠܡܐ. ܠܘ ܕܐܚܪܝܢ ܐܝܬܘܗܝ:
ܐܠܐ ܕܝܠܗ. ܐܚܐ ܕܝܢ ܘܦܪܩ ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܘܐܙܕܩܦ. ܠܘ ܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘܐ ܗܘ
ܕܝܠܕܬ ܡܪܝܡ. ܘܠܘ ܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘܐ ܗܘ ܕܙܩܦܘ ܝܗܘܕܝܐ. ܐܠܐ ܐܠܗܐ
ܗܘܐ ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܘܐܠܗܐ ܗܘܐ ܗܘ ܕܐܙܕܩܦ ܡܢ ܝܗܘܕܝܐ܀

Ergo si salus Dei est, et quod mundum renovet, alterius non est sed ipsius. Vivificat enim et salvat is qui natus est et crucifixus est. Nec homo fuit quem paruit Maria, nec homo fuit quem crucifixerunt Iudaei, sed Deus fuit

qui natus est de muliere, et Deus fuit qui crucifixus est a Iudaeis.[19]

V. JULES DE ROME – DE LA *LETTRE À DENYS*

26. Sahak, p. 435:

Վասն որոյ սուրբն Յուլիոս Հռովմայ հայրապետն ասէ, Թէ որպէս մարդ մի բնութիւն է, այսպէս[1] ի նմանութիւն մարդկան եղեալն Քրիստոս մի բնութիւն է[2]:

T = Timothée, p. 9, ligne 3-4. [1] +և T. [2] մի բն.է om T.

Lietzmann, p. 257,17-19:

Ὥσπερ ἄνθρωπος μία φύσις, οὕτω καὶ ὁ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Χριστός.

Flemming, p. 35, 15-16:

ܐܝܟܢܐ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܚܕ ܗܘ ܟܝܢܐ. ܗܟܢܐ ܐܦ ܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܕܒܕܡܘܬܐ ܕܒܢ̈ܝ
ܐܢܫܐ ܗܘܐ:[20]

27. Sahak, p. 446-447:

Քանզի սուրբն Յուլիոս Հռովմայ եպիսկոպոսն ասէ, Որ զյերկնուստն Աստուած խոստովանին ի սրբոյ կուսէն ծնեալ, և ոչ մի գոլ զնա մարմնովն, իզուր ծփին ի բանս նոցա ամպարշտութեանն արտաբերեալք. զի ասեն և նոքա որպէս լսեմ երկու բնութիւնս: Իսկ Յովհաննէս հաւաստեաւ ցուցեալ է, մի բնութիւն զՏէրն ասելով Բանն մարմին եղեւ: Եւ Պաւղոս ասէ, Մի Տէր Յիսուս Քրիստոս՝ որով ամենայն: Արդ՝ եթէ մի ի սրբոյ Կուսէն ծնիցեալն անուանեցաւ, և նա ինքն է որով ամենայն եղեւ, մի բնութիւն է, վասն զի և դէմ մի ոչ ունելով յերկուս բաժանումն. վասն զի ոչ առանձին բնութիւն է մարմինն, և ոչ առանձին բնութեամբ աստուածութիւնն յետ միանալոյն. այլ որպէս մարդ մի բնութիւն է, այսպէս ի նմանութիւն մարդոյ եղեալն Քրիստոս՝ մի բնութիւն է:

Lietzmann, p. 257, 7-19:

Οἱ δὲ τὸν ἐξ οὐρανοῦ θεὸν ὁμολογοῦντες ἐκ τῆς παρθένου σεσαρκῶσθαι καὶ ἕνα εἶναι μετὰ τῆς σαρκὸς μάτην ταράσσουσιν, εἰς τὰ ῥήματα τῆς

---

[19] On notera que le *Sceau de la Foi* dépend de Timothée, et que ce dernier a des leçons propres au syriaque: 7 Marie, etc., qui ne figurent pas chez Sahak. En arménien, les hellénismes de Timothée sont parfois repris, parfois repoussés, autant chez Sahak que dans les deux autres recueils. Un stemma n'est guère possible, même au vu des deux autres versions syriaques, moins proches des trois témoins arméniens.

[20] Timothée et le texte syriaque sont plus fidèles au grec. Cette citation est en fait incluse dans la suivante, dont elle forme le dernier maillon.

ἐκείνων ἀσεβείας ἐκφερόμενοι. λέγουσι γὰρ καὶ αὐτοί, ὡς ἀκούω, δύο φύσεις, καίτοι τοῦ Ἰωάννου σαφῶς ἕνα ἀποδείξαντος τὸν κύριον ἐν τῷ λέγειν «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο» καὶ τοῦ Παύλου ἐν τῷ λέγειν «εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι᾽ οὗ τὰ πάντα». εἰ γὰρ «εἷς» ὁ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου τεχθεὶς ὠνόμασται καὶ αὐτός ἐστι «δι᾽ οὗ τὰ πάντα γέγονε», μία φύσις ἐστίν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἓν οὐκ ἔχον εἰς δύο διαίρεσιν, ἐπεὶ μηδὲ ἰδίως φύσις τὸ σῶμα καὶ ἰδίως φύσις ἡ θεότης κατὰ τὴν σάρκωσιν, ἀλλ᾽ ὥσπερ ἄνθρωπος μία φύσις, οὕτω καὶ ὁ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Χριστός.

Timothée,[21] p. 8,25 à 9, 4:

Իսկ որք զյերկնուստն Աստուած խոստովանեն ի կուսէն մարմնացեալ, և մի գոլ հանդերձ մարմնով, ունայնս խռովեցուցանեն բանիւք, և ի նոցայցն ամպարշտութիւնս արտաքերեալք: Քանզի ասեն և ինքեանք, որպէս լսեմ, երկուս բնութիւնս. և այս զի Յովհաննու հաւաստապէս մի ցուցեալ զՏէրն յասելն՝ Բանն մարմին եղեւ, և Պաւղոսի յասելն՝ Մի Տէր Յիսուս Քրիստոս, որով ամենայնքն: Զի եթէ մի ի կուսէ ծնեալն անուանեցաւ, և ինքն է, որով ամենայնքն եղեն՝ մի բնութիւն է: Վասն զի և դէմ մի, ոչ ունելով յերկուս բաժանումն. վասն զի և ոչ յատուկ բնութիւն մարմինն, և յատուկ բնութիւն աստուածութիւնն Բանին Աստուծոյ ըստ մարմնաւորութեանն, այլ որպէս մարդ մի բնութիւն է, այսպէս և ի նմանութիւն մարդոյ եղեալն Քրիստոս:

Flemming, p. 35, 8-16.[22]

28. Sahak, p. 447, suite du précédent:

Քանզի Աստուածութիւնն ճշմարտապէս հանդերձ մարմնովն մի բնութիւն է, և յերկուս բնութիւնս ոչ բաժանի, և ոչ հնար իսկ է:

Lietzmann, p. 258, 2-4:

[μία δὲ φύσις ἐστίν], ὥστε καὶ ἡ τῆς θεότητος ἀλήθεια μετὰ τοῦ σώματος ἕν ἐστι καὶ εἰς δύο φύσεις οὐ μερίζεται. οὔτε γὰρ οἷόν τε ἦν ...

[21] Les deux versions divergent sensiblement.

[22] Le texte syriaque correspondant parfaitement à celui du Timothée arménien, et au grec, il suffira d'observer ici une variante doctrinale propre à Sahak, où sans doute la traduction modifiée de Timothée laisse entrevoir un remanieur adversaire de Sévère d'Antioche. A la fin de la citation, κατὰ τὴν σάρκωσιν est rendu correctement par Timothée ըստ մարմնաւորութեանն comme en syriaque ܒܬܪ ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ. Sahak écrit ici յետ միանալոյն *post unionem*. La fin de la citation est identique au texte précédent 26, aussi bien chez Sahak que chez Timothée. Quelques expressions arméniennes hellénisantes, p. ex. արտաքերեալք témoignent de la dépendance du remanieur vis-à-vis de Timothée.

Timothée, p. 9, 9-12:

[Իսկ մի բնութիւն է:] Որպէս զի և աստուածութեանն ճշմարտութիւն հանդերձ մարմնովն մի է և յերկուս բնութիւնս ոչ բաժանի: Զի և ոչ հնար էր…

Flemming, p. 36, 4-5:

[ܚܕ ܕܝܢ ܟܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ] ܡܛܠ ܕܐܦ ܫܪܪܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܥܡ ܦܓܪܐ ܚܕ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܠܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܝܢ ܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܠܐ ܓܝܪ ܡܨܝܐ ܗܘܬ…[23]

29. Sahak, p. 447, suite du précédent:

Այլ զի հարկ լինի այնոցիկ՝ որք երկուս ասեն բնութիւնս, զմինն՝ աստուածային ասելով, իսկ զմիւսն մարդկային, զմինն՝ երկրպագելի, իսկ զմիւսն ոչ երկրպագելի, յաստուածայինն մկրտել, իսկ ի մարդկայինն ոչ մկրտել· Իսկ եթէ ի մահն Տեառն մկրտիմք մի խոստովանիմք բնութիւն անախտակիր աստուածութեամբն, և ախտակիր մարմնով· զի այսպէս յԱստուած իցէ մկրտութիւնն մեր, և ի մահ Տեառն կատարեալ:

Sed quia necesse est illos qui duas naturas dicunt, unam divinam dicendo et alteram humanam, unam adorabilem esse, alteram vero non adorabilem, in divina baptizare, in humana vero non baptizare. Nunc si *In morte Domini baptizati sumus* (Rom 6.3), unam confitemur naturam impassibilem divinitate et passibilem carne, ut sic in Deo sit baptisma nostrum et in morte Domini perfectum.

Lietzmann, p. 258, 15 - 259, 2:

Ἀνάγκη γὰρ αὐτοὺς δὺο λέγοντας φύσεις τὴν μὲν μίαν προσκυνεῖν, τὴν δὲ ἑτέραν μὴ προσκυνεῖν, καὶ εἰς μὲν τὴν θεϊκὴν βαπτίζεσθαι, εἰς δὲ τὴν ἀνθρωπίνην μὴ βαπτίζεσθαι. εἰ δὲ εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου βαπτιζόμεθα, μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τῆς ἀπαθοῦς θεότητος καὶ τῆς παθητῆς σαρκός, ἵνα οὕτως εἰς θεὸν ᾖ τὸ βάπτισμα ἡμῶν τὸ εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου τελούμενον.

Timothée, p. 9, 23-30:[24]

Քանզի հարկ է զնոսա երկուս ասելով բնութիւնս, զմին երկրպագել, իսկ

---

[23] Cette citation montre que le texte utilisé par Sahak joignait directement les citations 26, 27 et 28, et explique pourquoi on trouve *quia una natura est* à la fin de 26 et de 27. De même, le début du développement suivant est cité comme conclusif par Sahak. S'y rattache directement le texte suivant, dix lignes plus bas dans tous les autres témoins.

[24] Timothée, p. 9, 23-30 possède une version hellénisante de l'original grec, mais sensiblement éloignée de la citation de Sahak.

զմիւսն ոչ ևրկրպագել· յաստուածականն մկրտիլ, իսկ ի մարդկայինն ոչ մկրտիլ: Իսկ եթէ ի մահն Տեառն մկրտեցաք, մի խոստովանիմք բնութիւն զանախտակիր աստուածութեանն և զախտակիր մարմնոյն· զի այսպէս յԱստուած իցէ մկրտութիւն մեր և ի մահն Տեառն կատարեալ:

Flemming, p. 36, 12-15 et 22-24.[25]

30. Sahak, p. 450:

Եւ Յուլիոս Հռովմայեցի ասէ· Ոչ մի ինչ անջատումն է բանին և մարմնոյն յաստուածային գործս, այլ է մի անձնաւորութիւն, և մի բնութիւն և մի ներգործութիւն Յիսուսի Քրիստոսի:

Et Julius Romanus dicit: Non ulla separatio est verbi et carnis in divina actione, sed est una personalitas, et una natura, et una operatio Jesu Christi.[26]

VI. Athanase d'Alexandrie – Extrait de l'*Ad Jovianum de Incarnatione*

31. Sahak, p. 443:[27]

Եւ դարձեալ ասէ Աթանաս, Խոստովանիմք զնա Աստուած և Որդի Աստուծոյ ըստ Հոգւոյ, և Որդի մարդոյ՝ ըստ մարմնոյ, ոչ երկու բնութիւնս և ոչ երկու դէմս և ոչ երկու երկրպագութիւնս, այլ մի բնութիւն և մի դէմս բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ, հանդերձ միով երկրպագութեամբ:

Et iterum dicit Athanasius: Confitemur eum Deum et Filium Dei secundum Spiritum, et Filium hominis secundum carnem, non duas naturas nec duas personas necnon duas adorationes, sed unam naturam et unam personam Verbi Dei incarnati cum una adoratione.

Timothée, p. 133, 19-24: *E sermone beati Athanasii archiepiscopi Alexandriae de Incarnatione Verbi*:

Քանզի խոստովանեմք ասէ և գոլ զնա Որդի աստուծոյ, և Աստուած ըստ Հոգւոյ և Որդի մարդոյ ըստ մարմնոյ, ոչ երկու բնութիւնս զմին Որդի, մին երկրպագելի և զմին աներկրպագելի, այղ մի բնութիւն Աստուծոյն Բանի մարմնացեալ և երկրպագեալ ընդ մարմնոյ իւրում, միով երկրպա-գութեամբ:

Quia confitemur, dicit, et esse eum Filium Dei, et Deum secundum Spiritum,

---

[25] Les deux versions syriaques sont strictement parallèles au grec et à Timothée.

[26] Nous n'avons pas trouvé de parallèle exact. Le texte se rapproche de Lietzmann, p. 194, 21-24, mais l'accent n'y est pas mis sur l'activité et l'opération christiques.

[27] Peu après une citation d'un autre *Ad Jovianum*, PG 28, 532, B5-11.

et Filium hominis secundum carnem, non duas naturas (esse) unum Filium, unum adorandum et alterum non adorandum, sed unam naturam Dei Verbi incarnati et adorati secundum carnem suam una adoratione.[28]

32. Sahak, p. 447-448:

Ասէ սուրբն Աթանաս ի ճառին՝ որ յաղագս յայտնութեան փրկչին Ծնաւ ի կնոջէ Աստուած Բանն, զի զառաջին ստեղծուածն զմարդկան կերպարանն՝ ինքեամբ հաստատեսցէ. ցուցաւ մարմնով առանց մարմնականաց կամաց և խորհրդոց մարդկայնոց, ի պատկեր նորոգութեան ի կամս աստուածութեանն միայնոյ, վասն զի և բնութիւն բոլոր բանին ցուցմամբ կերպիւ մարդկայնոցս մարմնոյ:

Dicit sanctus Athanasius in sermone de Epiphania salvatoris: Natus est de muliere Deus Verbum ut protoplastum humanam formam seipso conformaret. Apparuit in carne sine carnali voluntate et conscientia humana, in exemplum renovationis in voluntatem deitatis solius, quia et natura tota verbi apparentia in forma carnis hominum.[29]

33. Sahak, p. 461. Du Traité *Quod Deus unus sit*:

Որպէս Աթանաս ասէ. Զխաչեցեալն ի Պոնտացւոյ Պիղատոսէ. զնա ասացին առաքեալքն Աստուած, և զնոյն մարդ, զնոյն յերկնից, և զնոյն յերկրէ, զնոյն Որդի Աստուծոյ, և զնոյնն որդի Դաւթի, զնոյն չարչարելի, և զնոյն անչարչարելի, ոչ այլ ոք և այլ, ոչ երկուս դէմս, ոչ երկուս բնութիւնս, ոչ երկուս երկրպագութիւնս: Զի՞նչ պէտք են խնդրել և քանակոխ լինել, հաւատալն է ազատակար և պաշտել և երկրպագել լռութեամբ: Գիտեմ զնա Աստուած անչարչարելի, և զնոյն որդի Դաւթի չարչարեալ, ոչ գիտեմ

---

[28] Timothée fait suivre cette citation d'une autre, p. 133, 25 à 134, 3 avec comme titre: *et un peu plus loin*. Or, cette deuxième citation correspond exactement à Flemming, p. 34, § 3, ligne 10-18 en syriaque. Nous avons donc devant nous une citation libre du § 1 de l' Ἔκθεσις τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ συμφωνοῦσα τῇ ἐν Νικαίᾳ ἁγίᾳ συνόδῳ: Ὁμολογοῦμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ... καὶ εἶναι τὸν αὐτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν δὲ ἀνθρώπου κατὰ σάρκα, οὐ δύο φύσεις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ τῇ προσκυνήσει. La version syriaque, du ms. daté de 562, est rigoureusement identique au grec.

[29] Nous n'avons pas réussi à retrouver cette citation rigoureusement apollinariste. Il est cependant probable que le titre complet correspond à une autre entrée de Timothée, p. 157, ligne 30: Նորին՝ յաղագս մարմնականին յայտնութեանն Քրիստոսի *Eiusdem, de epiphania carnali Christi*. Les trois lignes contiennent la citation suivante: «Et hoc prodigiosum erat, sicut prius dixi, quod ut homo versabatur, et ipse omnia vivificabat et cum Patre erat.»

զիա՞րդ չարչարելի և զիա՞րդ անչարչարելի, կամ նոյն ինքն զիա՞րդ Աստուած կամ զիա՞րդ մարդ: Մի գուցէ զգիարդն խնդրելով անկայց ի բարեացն որ առաջի կայ:

Lietzmann, p. 297, 18 - 298, 8:
<τὸν ὁμοιωθέντα ἀνθρώποις> καὶ σταυρωθέντα ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, αὐτὸν εἶναι θεόν, αὐτὸν ἄνθρωπον, αὐτὸν εἶπαν υἱὸν θεοῦ, αὐτὸν υἱὸν ἀνθρώπου, αὐτὸν ἐξ οὐρανοῦ, αὐτὸν ἀπὸ γῆς, αὐτὸν ἀπαθῆ, αὐτὸν παθητόν, οὐκ ἄλλον καὶ ἄλλον, οὐ πρόσωπα δύο, οὐχ ὑποστάσεις, οὐ προσκυνήσεις δύο. τίς χρεία ζητεῖν καὶ λογομαχεῖν; πιστεύειν συμφέρει καὶ σέβειν καὶ προσκυνεῖν σιωπῇ. οἶδα αὐτὸν θεὸν ἀληθῶς ἐξ οὐρανοῦ ἀπαθῆ· οἶδα αὐτὸν ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, ἄνθρωπον ἀπὸ γῆς παθητόν. οὐ ζητῶ, πῶς παθητὸς καὶ ἀπαθὴς ὁ αὐτός, πῶς θεὸς καὶ πῶς ἄνθρωπος, ἵνα μὴ τὸ πῶς περιεργαζόμενος καὶ τὸν τρόπον ἀναζητῶν ἐκπέσω τοῦ προκειμένου μοι ἀγαθοῦ.

Timothée, p. 159, 8-21, possède une version très différente:
<Զնմանեալն մարդկան> և խաչեցեալն առ Պոնտացւով Պիղատոսիւ, զնա ասացին Աստուած, զնա ասացին մարդ, զնա Որդի Աստուծոյ, զնա Որդի Մարդոյ, զնա յերկնուստ, զնա յերկրէ, զնա անախտ, զնա ախտանալի· և ոչ այլ և այլ, ոչ դէմս երկուս, ոչ ենթակացութիւնս, ոչ երկրպագութիւնս երկուս: Զի՞նչ պարտ խնդրել և բանակռուել· Հաւատալ աւգտէ և պաշտել և երկրպագել լռութեամբ: Գիտեմ զնա Աստուած ճշմարտապէս երկնուստ անախտ, գիտեմ զնա ի սերմանէ Դաւթի ըստ մարմնոյ մարդ յերկրէ ախտանալի: Ոչ գիտեմ իբր ախտանալի և իբր անախտանալի նոյն, ի՞բր Աստուած և ի՞բր մարդ· մի զիբրն լռելագործելով և զյեղանակն աւելագործելով անկայց յառաջիկայէն ինձ բարեաց:

Flemming, p. 45, 18 – 46, 6 ex Add.14531, anno 579:
[ܠܗܘ ܕܐܬܕܡܝ ܠܒܢܝܢܫܐ] ܘܐܨܛܠܒ ܚܠܦ ܒܢܝ ܐܢܫܐ. ܒܝܘܡܝ ܦܢܛܝܘܣ
ܦܝܠܛܘܣ. ܠܗ ܐܡܪܘ ܐܠܗܐ ܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ. ܠܗ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܠܗ ܒܪܗ
ܕܐܢܫܐ. ܠܗ ܡܢ ܫܡܝܐ ܠܗ ܡܢ ܐܪܥܐ. ܠܗ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܠܗ ܚܫܘܫܐ. ܠܘ ܐܚܪܢܐ
ܘܐܚܪܢܐ. ܠܘ ܬܪܝܢ ܦܪܨܘܦܝܢ ܘܩܢܘ̈ܡܐ ܘܠܐ ܬܪܬܝܢ ܣܓܕ̈ܢ. ܡܢܐ ܐܠܨܐ ܗܘܬ
ܠܡܒܥܐ ܘܠܡܬܚܪܝܘ ܒܡܠ̈ܐ. ܕܠܡܗܝܡܢܘ ܦܩܚܐ. ܘܢܣܓܘܕ ܘܢܝܩܪ ܒܫܬܩܐ. ܝܕܥ ܐܢܐ
ܠܗ ܐܠܗܐ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܒܫܪܪܐ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܝܕܥ ܐܢܐ ܠܗ ܡܢ ܙܪܥܐ ܕܕܘܝܕ
ܒܒܣܪܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܚܫܘܫܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܠܚܫܘܫܐ ܗܘ ܗܘ.. ܐܝܟܢܐ ܐܠܗܐ
ܘܐܝܟܢܐ ܒܪ ܐܢܫܐ : ܕܠܐ ܟܕ ܒܬܒܥܬܐ ܗܝ ܕܐܝܟܢܐ : ܐܢܫܐ ܗܘ ܕܙܕܩܐ

ܡܚܡܨܢ ܐܢܐ. ܐܦܠ ܡܢ ܒܬܪܟܐ ܗܘ ܕܡܫܡܠܝܐ ܠܗ܀[30]

34. Sahak, p. 470:

Քանզի և Աթանաս զայնպիսի քննողսն անհաւատս իսկ ասէ, ընդդէմ Պաւղոսի Սամոստացւոյ խաւսելով ասէ, Դիմեցին ի յիբրն և որով եղանակաւ և որով հնտեւութեամբ յանհաւատութիւն անկեալք և սոքա: Եւ բնակարան փոխանակ մարմնաւորութեանն կազմեցին, և փոխանակ միաւորութեանն ներգործութեամբ մարդկային: Եւ փոխանակ միոյ ենթակացութեանն Տեառն մերոյ երկուս ենթակացութիւնս և դէմս, և փոխանակ սրբոյ Երրորդութեանն՝ չորրորդութիւն, անվայելչաբար և անաւրինապէս խորհեցեալ: Զի ահա անվայելչաբար ընդ Աստուծոյ շարայարեն մարդ. և ծառայ ընդ Տեառն համարին, և արարած դէմ՝ անարար դիմացն դասակցեն: Իսկ անաւրինաբար զմիւս ենթակացութիւն ի ներքս ածելոյ յԵրրորդութիւնն չորրորդ ենթակացութիւն առնել, աւտար ամենեւին և այլազգի, և ամենայն բանակաց հոգւոց կատարածական և վերջին:

Lietzmann, p. 296, 3-18:

Καὶ ἐχώρησαν ἐκ τοῦ πῶς καὶ ποίῳ τρόπῳ καὶ ποίᾳ ἀκολουθίᾳ εἰς ἀπιστίαν καὶ οὗτοι· καὶ ἐνοίκησιν ἀντὶ σαρκώσεως κατεσκεύασαν, καὶ ἀντὶ ἑνώσεως καὶ συνθέσεως ἐνέργειαν ἀνθρωπίνην, καὶ ἀντὶ μιᾶς ὑποστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύο ὑποστάσεις καὶ πρόσωπα, καὶ ἀντὶ τῆς ἁγίας τριάδος τετράδα ἀπρεπῶς καὶ παρανόμως φρονήσαντες· ἀπρεπῶς μέν, ὅτι θείῳ συνάπτουσιν ἄνθρωπον καὶ δοῦλον συναριθμοῦσιν δεσπότῃ καὶ κτιστὸν πρόσωπον ἀκτίστοις προσώποις συντάττουσι· παρανόμως δὲ, ὅτι τὴν μίαν ὑπόστασιν δύο ποιοῦσιν, ἐπεισάγοντες τῇ τριάδι τετάρτην ὑπόστασιν, ξένην παντάπασι καὶ ἀλλόφυλον καὶ πάντων τῶν λογικῶν κτισμάτων τὸ τελευταῖον καὶ ἔσχατον καὶ μικρόν.

---

[30] La version syriaque est strictement conforme au grec. La citation de Sahak a suppléé au début «les apôtres», voir un peu plus haut le grec οἱ ἀπόστολοι. Il écrit «crucifié par Ponce Pilate» et laisse tomber «pour les hommes». Il inverse l'énumération «le même du ciel, et le même de la terre» par rapport à «le même fils de Dieu et le même fils de l'homme». Timothée arménien élimine les deux séries d'attributs. Sahak laisse tomber ἀληθῶς ἐξ οὐρανοῦ et κατὰ σάρκα ainsi que τρόπον ἀναζητῶν, tous éléments scrupuleusement traduits par Timothée. Particulièrement intéressante s'avère la traduction d' ὑπόστασις simplement բնութիւն ou *nature* chez Sahak, mais avec le calque philhellénique ենթակացութիւն chez Timothée. Il est hors de doute que Sahak utilise une autre traduction que celle de Timothée.

Flemming, p. 44, 15 - 45, 1:

ܘܡܢ ܗܿܝ ܕܐܢܫܐ ܘܐܢܫܐ ܠܝܬ. ܘܐܝܠܐ ܢܣܝܒܘܬܐ ܕܒܣܪܘܬܐ. ܠܠܐ ܡܫܚܠܦܘܬܐ ܥܒܕܗ
ܐܦ ܗܠܝܢ. ܘܡܚܘܝܢܐ ܚܠܦ ܡܬܚܫܢܘܬܐ ܚܫ̈ܐ. ܘܚܠܦ ܚܝܘܬܐ ܘܦܘܪܩܢܐ
ܡܚܝܢܘܬܐ ܐܢܫܝܬܐ ܘܚܠܦ ܚܕ ܡܢܘܬܐ ܕܡܢܢ ܢܣܒ ܡܢܬܐ ܗܿܘ ܡܢܬܐ
ܘܦܓܪܐ. ܘܚܠܦ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܡܫܒܚܬܐ. ܠܐ ܦܐܝܫܐ ܘܠܒܪ ܡܢ ܟܝܢܗ.
ܙܒܢܐ ܐܚܪ̈ܢܐ. ܠܐ ܦܐܝܫܐ ܗܿܝ. ܕܒܪܢܫܐ ܫܡܫ ܠܐܠܗܐ ܘܡܫܒܚܐ ܠܗ
ܒܪܝܐ ܫܡܝܢ. ܘܦܬܓܡܐ ܒܪܝܐ. ܠܦܬܓܡܐ ܠܐ ܒܪܝܐ ܫܡܫ ܠܒܪ ܡܢ ܢܦܫܗ ܕܝܢ.
ܕܠܝܬ ܡܢܘܬܐ ܗܿܝ ܒܟܝܢ. ܒܗ ܡܫܠܡܝܢ ܒܟܠ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܡܢܘܬܐ ܐܚܪܢܝܬܐ.
ܐܟܡܐ ܒܟܠ ܙܒܢ ܘܐܝܟܢܐ ܒܥܠܡܐ ܘܫܘܝܐ ܘܐܝܟܢܐ ܘܐܝܟܘܢܐ ܕܟܠܗܝܢ
ܒܪܝܬܐ ܬܠܝܬܝܘܬܐ܀[31]

Timothée, p. 157, 35 – 158, 13:

Նորին ի բանէն որ յաղագս հաւատոյ Eiusdem e sermone de Fide

Եւ դիմեցին եթ՛ իբր և որպիսի յեղանակաւ և որով հետեւութեամբ յանհաւատութիւն և այսոքիկ և ներբնակութիւն, փոխանակ մարմնաւորութեանն կազմեցին և փոխանակ միաւորութեան և բարդութեան ներգործութիւն մարդկային և ընդ միոյ ենթակացութեան Տեառն մերոյ երկուս ենթակացութիւնս և դէմս, և ընդ սրբոյ Երրորդութեանն քառորդութիւն անվայելչաբար և տարաւրինակի խոհելով անվայելչաբար. զի Աստուծոյ շարայարեն զմարդ և ծառայ թուեն ընդ Տեառնն և արարածական դէմ անարարածոց դիմաց շարակարգեն. իսկ տարաւրինակի, զի զմի ենթակացութիւնն վերստին ի ներքս ածելով Երրորդութեան՝ քառորդ ենթակացութիւն աւտար ամենեւին և այղատոհմ և ամենայն բանականաց հոգւոյ զհուսկն և զվերջին:[32]

VII. Grégoire le Thaumaturge – Extrait du Κατὰ μέρος Πίστις

35. Sahak, p. 442:

վասն որոյ Գրիգոր Սքանչելագործն ասէ. Է Աստուած ճշմարտութեամբ անմարմինն, և մարմնի երեւեալ կատարեալ ճշմարտութեամբ աստուած-

[31] Ici encore, la version syriaque représente parfaitement le grec.

[32] La version de Timothée suit le grec et s'écarte fort de la version de Sahak. Cependant, par rapport au grec, elle possède deux variantes nettes: au lieu de τὴν μίαν ὑπόστασιν δύο ποιοῦσιν, elle écrit զմի ենթակացութիւնն վերստին *unam substantiam iterum*. (Le modèle grec avait sans doute ΑΝΑΠΟΙΟΥΣΙΝ pour ΔΥΟ ΠΟΙΟΥΣΙΝ). Elle a en outre laissé tomber le dernier mot καὶ μικρόν. Précisément sur ces deux points la version de Sahak dépend de Timothée, dont elle a cependant fortement transformé le langage, bien qu'ici le terme ենթակացութիւն ὑπόστασις ait été repris quatre fois. On mesure chez Sahak à quel point, en 691, il n'était plus possible de comprendre le littéralisme linguistique de Timothée.

ային կատարելութեամբ, ոչ երկուս դէմս և ոչ երկուս բնութիւնս, զի և ոչ ասեմ չորս երկրպագելս, զԱստուած և զՈրդի Աստուծոյ և զմարդն և զՀոգին սուրբ, վասն որոյ նզովեմք զայսպէս զամպարշտեալսն:

Lietzmann, p. 178, 17 - 179, 4:

Καὶ ἔστι θεὸς ἀληθινὸς ὁ ἄσαρκος ἐν σαρκὶ φανερωθεὶς, τέλειος τῇ ἀληθινῇ καὶ θείᾳ τελειότητι, οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις· οὐδὲ γὰρ τέσσαρα προσκυνεῖν λέγομεν, θεὸν καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ ἄνθρωπον καὶ πνεῦμα ἅγιον. διὸ καὶ ἀναθεματίζομεν τοὺς οὕτως ἀσεβοῦντας.

Flemming, p. 20, de l'Add. 14597, anno. 569, lignes 11-14:

ܘܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ : ܗܘ ܕܠܐ ܒܣܪ ܕܒܒܣܪܐ ܐܬܓܠܝ. ܡܫܡܠܝܐ ܒܫܘܡܠܠܝܐ ܫܪܝܪܐ ܐܠܗܝܐ. ܠܐ ܬܪܝܢ ܦܪܨܘܦܐ : ܘܠܐ ܬܪܝܢ ܟܝܢܐ ܐܦ ܠܐ ܓܝܪ ܠܐܪܒܥܐ ܣܓܕܝܢ ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ : ܠܐܠܗܐ ܘܠܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܘܠܒܪ ܐܢܫܐ ܘܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܐܦ ܡܚܪܡܝܢ ܚܢܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܗܟܢܐ ܡܪܫܥܝܢ ܀

Timothée, p. 21, 6-12:

Եւ է Աստուած ճշմարիտ անմարմինն ի մարմնի երեւեալ կատարեալ ճշմարտական և աստուածային կատարելութեամբն, ոչ երկու դէմք և ոչ երկու բնութիւնք, քանզի և ոչ քառս երկրպագեալ ասեմք՝ զԱստուած և զՈրդին Աստուծոյ և զմարդն և զՀոգին Սուրբ. վասն որոյ և նզովեմք զայսպէս ամպարշտեալսն:[33]

VIII. Grégoire le Thaumaturge – tiré des XII anathématismes

36. Sahak, p. 454. Complète dans ses lacunes selon Melikset-Bek dans *Sion* 35 (1961) 49. Anathématisme 9:

Սակս որոյ ասէ Սքանչելագործն Գրիգոր. Թէ որ ասէ փոփոխելի կամ այլայլելի զՔրիստոս և ոչ խոստովանեսցի զնա Հոգւով անապական ի մարմնի որպէս և գրեալ է, նզովեալ եղիցի և դարձեալ ասէ, զիա՞րդ ասէ որ փոփոխելի կամ այլայլելի զՔրիստոս. զի ինքն ասէ. Ես նոյն եմ և ոչ փոփոխիմ. և դարձեալ ասէ. թէ ոչ թողաւ անձն նորա ի դժոխս և ոչ մարմին նորա ետես զապականութիւն:

PG 10, 1132 D 1-6: anathématisme 9:

Εἴ τις λέγει τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Χριστὸν καὶ μὴ ὁμολογεῖ αὐτὸν

---

[33] La traduction dans le *Sceau de la Foi*, p. 72, 21-32, se rapproche davantage de Timothée, mais comme elle est plus longue que la citation dans Timothée, elle ne saurait en dépendre, à moins que le manuscrit unique de Timothée n'ait déjà ici subi un raccourcissement. En particulier la forme քառս pour 'quatre' est modernisée par Sahak III.

ἄτρεπτον τῷ πνεύματι ἄφθαρτὸν τῇ σαρκί, ἀναθεματιζέτω. πῶς δ᾽ ἂν λέγοι τὸν τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Χριστόν, αὐτοῦ τοῦ κυρίου λέγοντος· Ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι (Mal 3.16), καὶ πάλιν· Οὐδὲ ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδην οὐδὲ ἡ σάρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν (Act 2.27).

Lagarde, p. 65, 28-29, tiré de l'Add.12156:

ܕ. ܡܢ ܕܐܡܪ ܕܡܫܬܚܠܦܢܐ ܐܘ ܡܫܬܢܝܢܐ ܠܡܫܝܚܐ : ܘܠܐ ܡܘܕܐ ܠܗ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܒܪܘܚܐ. ܘܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ ܒܒܣܪܐ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܢܬܚܪܡ܀[34]

37. Sahak, p. 460:

Կանն որոյ սրանչելագործն Գրիգոր ասէ, թէ որ ասիցէ, այլ է որ չարչարեցաւն, և այլ է որ ոչն չարչարեցաւ, և ոչ խոստովանեսցի առանց չարչարանաց զԲանն մարմնով իւրով չարչարեալ առանց փոփոխելոյ, նզովեալ լիցի։

PG 10, 1132: anathématisme 6:

Εἴ τις λέγει· ἄλλος ὁ παθὼν καὶ ἄλλος ὁ μὴ παθών, καὶ μὴ ὁμολογεῖ αὐτὸν τὸν ἀπαθῆ θεὸν λόγον καὶ ἄτρεπτον σαρκὶ ἰδίᾳ παθόντα ἀτρέπτως καθὼς γέγραπται, ἀνάθεμα ἔστω.

Timothée, p. 141,32-142,2:

Եթ՛ որ ասէ այղ ախտակրեալն և այղ ոչ ախտակրեալն, և ոչ խոստովանէ զնոյն զանախտ Աստուածն Բան մարմնով իւրով ախտակրեալ, որպէս գրեալ է, նզով եղիցի։[35]

Lagarde, p. 66, 3-5. Anathématisme 7:

ܙ. ܡܢ ܕܐܡܪ ܕܐܚܪܢܐ ܗܘ ܗܿܘ ܕܚܫ ܘܐܚܪܢܐ ܗܿܘ ܕܠܐ ܚܫ ܘܠܐ ܡܘܕܐ ܠܗ ܠܠܐ ܚܫܐ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܒܒܣܪܐ ܕܝܠܗ ܚܫ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐܝܬ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܢܬܚܪܡ܀[36]

---

[34] On remarquera que le syriaque porte le numéro 4 parmi les anathématismes, et qu'il ne possède pas le petit commentaire adjoint.

[35] A nouveau la traduction de Sahak s'éloigne de celle de Timothée.

[36] Seul Sahak n'a pas traduit *sicut scriptum est*. Il omet également *Deum* après *Verbum*. Le deuxième n'est traduit ni par Timothée, ni par Sahak. Ceci démontre une fois de plus que Timothée est malgré tout l'intermédiaire. Le document écrit auquel il est fait ici allusion ne peut guère être que la formule de Chalcédoine. Les écrits attribués au Thaumaturge reflètent en général la politique hénotique de Zénon, avec une orientation monophysite.

Les trois citations sous le nom soit de Proclus, soit d'Éphrem, sont les suivantes:

(38) Sahak, p. 451:

Եւ Պրոկղ Եպիսկոպոս ասէ, թէ ըստ բնութեան մերոյ ծնեալ էր Քրիստոս, յիրաւի ասէր չիք ի նմա ապականութիւն, և զի ապականութիւնն յամուսնութենէ լինի, ապա եթէ ի վեր է քան զամուսնութիւն, ի վեր է քան զապականութիւն:

Et Proclus episcopus dicit quod secundum naturam nostram natus est Christus realiter. Dicebat in eo non esse corruptionem, et quia corruptio fit a matrimonio, immo cum supra matrimonium esset, supra corruptionem est.

(39) Sahak, p. 451-452: (suite):

Դարձեալ ասէ· Սպասաւորեաց Կոյսն ի ձեռն անապականութեանն Քրիստոսի, և եղեւ Մայր անապականութեան, քանզի յորում ստեղծաւ անապականութիւնն, ոչ կարէր տեղի գտանել ապականութիւն. քանզի ոչ կարէր զանապականութիւնն պարտել ապականութիւնն:

Iterum dicit: Ministravit virgo per incorruptibilitatem Christi, et fuit mater incorruptibilitatis, quia ubi plasmata est incorruptibilitas, non poterat locum invenire corruptibilitas, quia non poterat incorruptibilitatem vincere corruptibilitas.[37]

(40) Sahak, p. 452:

Եւ դարձեալ ասէ· Միայն կին ծնաւ, քանզի աւտար էր ապականութիւն ծնեալն. կոյս ծնաւ, վասն այնր՝ որ էր սրբութեան աղբեւր:

Et iterum dicit: Sola mulier genuit, quia extranea erat corruptibilitas nata; virgo paruit propter illum, qui erat fons sanctitatis.[38]

Nous donnons maintenant une traduction complète des passages du *Sceau de la Foi* sous le nom d'Éphrem, d'où deux des citations procliennes de Sahak sont extraites, et parce que le titre *Sur la Vierge* ou *De la naissance incorruptible et sans semence* ne dépare pas les titres apollinari-

---

[37] Dans le *Sceau de la Foi*, p. 245, 1-11, un peu plus long sous le titre: Երանելւոյն Եփրեմի ի բանէն որ ի սուրբ կոյսն *Beati Ephrem e sermone de sancta Virgine.* Chez Stéphane de Siounie, p. 375, 35-44, même rédaction: Եւ Եփրեմ ասէ յաղագս անսերմնապէս և անապական Ծննդեան Տեառնն *Et Ephrem dicit de incorruptibili sine semine nativitate Domini.*

[38] Dans le *Sceau de la Foi*, p. 246, 18-20, à la suite d'Éphrem, avec titre: *Նորին՝ ի բանէն որ յաղագս մարգարէին· Eiusdem. E sermone de Propheta.*

sants déjà rencontrés.

Sceau de la Foi, p. 245-246:

Beati Ephrem e sermone in sanctam Virginem.

Ministravit virgo per incorruptibilitatem Christi, servavit semper virginitatem quia semper incorruptibilitate fruita est. Fuit mater incorruptibilitatis, et non poterat fieri ancilla corruptibilitatis. Quia ubi plasmata est incorruptibilitas via incorruptibilitatis esse non potest. In eventu sine experientia matrimonii corruptibilitas consuetudinis conscienter locum non poterat invenire, quia incorruptibilitatem corruptibilitas non vincere poterat. Propterea et Maria conjugalitatem vicit. Dixit et Paulus: *Corruptibilitas incorruptibilitatis haereditatem non possidet* (1 Cor 15.50). Etenim Maria signum est resurrectionis, in resurrectione corruptibilitas persecuta est, et per Mariam eradicata est eius potentia, sine conjugalitate et nativitate. Omnia ad resurrectionem nata sunt, sicut et Maria Christum peperit. Beata Maria, quia talem habebat puram conscientiam, ut apta esset incorruptibilitatem parere. Beata est quae incorruptibilitatis horreum facta est, quia abundanter eam super terram expandit. Beata est fons pietatis, quia ex ea floruit homo Deus. Beatus est qui possessor opportunus factus est, quia fuit salvatio totius nostrae gentis.

Eiusdem.

Non fuit corruptibilitatis proximitas, quia tenebrae fugiunt adventum lucis. Venit incorruptibilis in corruptibilem locum, quia ubi incorruptibilitas, ibi manet et pascitur divina potentia, non per carnem ad versatilitatem artium, sed per curam pro eam sensatio gratiae per adventum ipsius.

Eiusdem.

Vellus lanae est Maria, non operuit corruptibilitatem mortali carne. Propterea dicitur ut vellum lanae descendisse Verbum supra eam. Ibi Adam instruit cum incorruptibilitate conviventem fieri. Nempe in Maria incorruptibilitatem legislavit.

Eiusdem, e sermone de Propheta.

O trinum miraculum, peperit natura non ex se ipsa: virgo mater et fons quod naturae, sinus educator, puella operatrix, susceptio e natura elementorum et nativitas confirmata est e perfectione de natura. Sola mulier genuit, quia extraneum erat corruptibilitati natum. Virgo genuit propter illum, qui fons erat sanctitatis.

Eiusdem.
Lux ministravit naturam divinam, propterea et naturam incorruptibilem dedit ei.

Aussi difficile soit-il d'affirmer que ces citations se rattachent immédiatement aux Apollinaristes, il n'en est pas moins clair que les attributions à Éphrem existaient déjà avant Komitas, avant 617. On peut même ajouter, vu la dépendance du *Sceau* vis-à-vis de Timothée, que les autres citations communes sous le nom de Jules existaient déjà avant 600. Le nom de Proclus n'intervient que chez Sahak. On notera chez lui une quatrième citation proclienne, mais celle-ci est authentique, car tirée du fameux discours en présence de Nestorius sur la Vierge vers 430.

Dernier élément susceptible d'apprécier les chemins de la tradition arménienne, héritière des apollinaristes: la distance par rapport à la traduction philhellénique du Timothée arménien. Là encore, on perçoit qu'à cette époque de renaissance des études grecques illustrée par Ananie de Chirak, la technique littéraliste du VIème siècle finissant ne pouvait plus être comprise.

Kaulbachstrasse 31a
D-8000 München 22

Michel van Esbroeck, S.J.

Daniel Baraz

Bartolomeo da Trento's Book of Marian Miracles: A New Insight into the Arabic Collections of Marian Legends*

In the period between the 13th and the 15th centuries a new genre, collections of Marian legends, emerged in the popular religious literature of the Coptic and Ethiopian churches. The Coptic collections, in Arabic, appeared at the beginning of the period, and the first Ethiopian ones at its end. These texts have been studied intermittently by Louis Villecourt and Enrico Cerulli, who concentrated on the identification of sources and influences.[1] The appearance in the East of this genre, widespread in the Catholic West since the 12th century, and the fact that most of the Arabic legends have Western sources, are intriguing, given the usual lack of receptivity of these churches to Western influences. I shall concentrate here on the Arabic collections, which constitute the earliest Eastern version of these legends. By examining the Eastern reception of the Western legends, I shall try to reassess the historical data concerning the formation of the legend cycles and on this basis try to trace the interaction between the two cultures.

A. The Formation of the Arabic Collections

The Texts — The Arabic Marian legends are contained in various manuscripts, dating from the end of the 13th century to the 19th:

BN Ar. 177 (1289)	12 legends
BN Ar. 69 (1334)	14 legends
Dayr Abū Maqār 381 (14th cent.)	32 legends

* This paper is based on an M.A. thesis written at the Hebrew University of Jerusalem under the supervision of Prof. B. Z. Kedar. I would like to thank my adviser, as well as Professors H. Lazarus-Yafeh and Samir Khalil for their helpful comments.

[1] L. Villecourt, "Les collections arabes des miracles de la Sainte Vierge", *Analecta Bollandiana* 42 (1924) 21-68 (hearafter Villecourt, "Collections arabes"); E. Cerulli, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria*, Rome, 1943 (hearafter Cerulli, *Libro etiopico*; Cerulli, " 'Il suicidio della peccatrice' nelle versioni araba ed etiopica del Libro dei Miracoli di Maria", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n.s.19 (1969:2) 147-179, (hearafter Cerulli, "Il suicidio della peccatrice").

OCP 60 (1994) 69-85

BN Ar. 155 (1486)	42 legends
Dayr Mān Minā 123 (15th-16th cent.)	32 legends
Dayr Abū Maqār 480 (1580)	33 legends
Dayr Mān Minā 13 (1697)	74 legends
Vat. Ar. 170 (1718)	74 legends[2]
Vat. Ar. 821 (18th cent.)	63 legends
BN Ar. 4771 (19th cent.)	74 legends

The largest collection contains 74 legends; the smaller collections contain only stories included in the large collection. The 74 legends formed the entire corpus of Marian legends literature in Arabic from the 13th century to the end of the 17th, when the Greek collection of Agapios of Landos was translated into Arabic.[3] This study is based on the manuscripts of the Vatican Library and the Bibliothèque Nationale in Paris; the manuscripts of the Coptic monasteries in Egypt were not accessible to me.

Previous Research — In his article of 1924, Louis Villecourt concentrated almost exclusively on identifying the Western sources of the Arabic legends. Villecourt pointed out that of the 74 legends of the fullest Arabic collection, 58 have a plot that is identical to well-known Western Marian legends. He was unable, however, to indicate any direct source. The next and most important study of these legends was done by Enrico Cerulli in the context of his study of the later Ethiopian Marian legends.[4] He, too, did not locate any direct European source. However, Cerulli dealt with a wider range of subjects concerning these collections: the cultural interaction among the Western European, Coptic, and Ethiopian cultures; the literary aspects of the various versions; and the historical circumstances of the formation of the Eastern collections. His conclusions may be summarized as follows:

1. The function of the Arabic collections was liturgical; i.e., selected miracles were read in church on various Marian feasts. Cerulli accepts evidence to this effect presented by Ethiopian documents, especially the "Canon of al-Mu'allaqah," found in the introduction to one of the Ethiopian

---

[2] There are slight variations in the number of legends between the manuscripts; Vat. Ar. 170 contains an additional concluding legend (no. 75), which does not appear in other collections; it "advertises" the therapeutic virtues of the collection.

[3] Villecourt, "Collections arabes", p.21.

[4] Cerulli, *Libro etiopico.*

miracle collections.[5] The canon is presented there as a translation of the decisions of a Coptic synod held in the church of al-Mu'allaqah in Cairo, specifying the liturgical use of the legends. Cerulli never states explicitly that he accepts the historicity of the canon; but the liturgical function of the collections is one of the basic premises of his study, bearing, as we shall see, upon all the rest of his conclusions.

2. All the legends in the Arabic collections are of Western origin[6] and were most probably translated from an unknown French collection, since some French forms of European names were retained in the Arabic texts.[7]

3. The Arabic collection was formed as one unit containing all 74 legends from the very beginning. The formation of a single, uniform collection follows directly from the assumption that this was a canonical text used for liturgical purposes. Cerulli draws additional support from the Ethiopian collections. A 15th-century Ethiopian manuscript contains stories from the two earliest Arabic collections, a fact that Cerulli assumes to indicate that they were fragments of a larger collection.[8]

4. The translation into Arabic was made between 1237 and 1289. Cerulli bases his *terminus post quem* on an allusion in one of the legends to Jordan of Saxony, Master of the Dominicans, who died in 1237. The *terminus ante quem*, 1289, is the date of the earliest manuscript.[9] He assumes that the translation originated in Dominican circles in the East, probably in Acre.[10]

The weak link in Cerulli's conclusions is the authenticity of the "Canon of al-Mu'allaqah." This text is found in only a single 18th-century Ethiopian manuscript, and there is no Coptic version of the canon. Neither is it mentioned in the comprehensive Coptic canonical compilations of al-Ṣafi ibn al-'Asāl (13th century) or Abū al-Barakāt (14th century), although both authors list the liturgical books allowed for use in the Coptic Church.

This complex state of affairs is complicated even further by the possibility that the Ethiopian king, Zär'a Ya'əqob (1434-1468), had an

---

[5] E. A. W. Budge, *One Hundred and One Miracles of Our Lady Mary*, London, 1933, p.liv.

[6] Cerulli, *Libro etiopico*, p. 149.

[7] Cerulli, *Libro etiopico*, p. 532; Cerulli, "Suicidio della peccatrice", pp. 151, 179.

[8] Cerulli, *Libro etiopico*, pp. 149, 535.

[9] Cerulli, *Libro etiopico*, p. 534; Cerulli, "Suicidio della peccatrice", pp. 151, 179.

[10] Cerulli, "Suicidio della peccatrice", p. 151.

interest in promoting the Marian legends. The strained relations with the Coptic Church in this period, in addition to the incorporation of stories against the Stephanite "heretics" into the Ethiopian collections, render it doubtful that the Ethiopian "Canon of al-Mu'allaqah" reflects Coptic influence. However, due to the formal dependence of the Ethiopian Church on the Coptic Church, it might have been very useful to present as Coptic the canon introducing the legend collections, thus giving it a theological sanction. The complete silence of the Coptic texts concerning this canon, and the Ethiopian interest in presenting the text as Coptic, cast serious doubt on the authenticity of the "Canon of al-Mu'allaqah."[11]

Paltrinieri and Sangalli's Discovery of Bartolomeo da Trento's Collection — A Latin collection of miracles of the Virgin written by the Dominican Bartolomeo da Trento (d. 1251?) provides some clues for a new reconstruction of the historical circumstances of the Arabic translation. This collection, appended to Bartolomeo's more well known *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, exists in a single manuscript (University of Bologna no. 1794), and was discovered and described by Paltrinieri and Sangalli in 1950.[12] These authors recognized the connection between Bartolomeo's collection and the Arabic collections, and even identified in it the sources of four stories for which no Western sources had formerly been found. However, Paltrinieri and Sangalli's article was not used by Cerulli in his subsequent articles on the subject.[13]

Having been identified as a source of the Arabic collection, no further use was made of Bartolomeo's collection for the study of the Arabic collection. Yet the connection established between the Latin and Arabic collections provides invaluable data on the formation of the Arabic

---

[11] On the theological controversies of Zär'a Ya'əqob's reign and his relations with the Coptic Church, see T. Tamrat, "Some Notes on the Fifteenth Century Stephanite 'Heresy' in the Ethiopian Church", *Rassegna di Studi Etiopici* 22 (1966) 111-112; Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford, 1972, pp. 206-247. On the references to the Stephanites in the Ethiopian collections of Marian miracles see Cerulli, *Il libro etiopico*, p. 94ff.

[12] I. Paltrinieri and G. Sangalli, "Il 'Liber miraculorum B.M.V.' di fra Bartolomeo Tridentino", in *Salesianum* 12 (1950) 372-397.

[13] Cerulli, "Un episodio della storia culturale medievale: il 'Libro dei Miracoli di Maria' nelle letterature europee e orientali", *Cultura e scuola* 19 (1966) 117-123; Cerulli, "Il suicidio della peccatrice".

collection, as well as a solid basis for the study of the reception of the European texts in the East.

I would like to argue that Bartolomeo's collection is a direct source for the Arabic one. A comparison of the stories common to the two collections shows beyond a doubt that Bartolomeo's texts are the source. Here for example is a passage from story no. 44 (in Vat. Ar. 170) which follows Bartolomeo's text closely, sometimes even word for word:

فاستعجبوا الإخوة منه وسايلوه [وسالوا] عنه فقالوا لهم هذا راعي الجواميس تعب في رعيتهم ونظارتهم وحفظهم ومن شدة تعبه اوهب روحه للشيطان حتى ينظرهم عنه ويستريح هو (Vat. Ar. 170, f. 65r).

And the friars were amazed by him and inquired about him, and they were told that this is the buffalo herdsman, who tired of pasturing, tending, and watching over them and, because of his utter exhaustion, gave his soul to the devil so that [the devil] would tend them in his place and he could rest.

And in Bartolomeo's Latin version:

Inquirentes unde verba talia procederent, inveniunt hunc custodem bubalorum; et quia in tali opere multum gravatus fuerat custodiendo, congregando, perdendo, querendo et similibus, dederat se diabolo in servum ut eum adiuvaret; et ita modo factum quod iste ocio vacabat et diabolus pro eo custodiebat (University of Bologna no. 1794, f. 80r).

Further support for the argument that Bartolomeo da Trento's collection is a direct source for the Arabic one is the fact that 4 stories from Bartolomeo's collection that appear in the Arabic collection (7, 8, 33, and 44 in Vat. Ar. 170) are not to be found in any other European collection.

The connection between the two collections is suggested as well by a series of stories that appear in both in a very similar sequence:

Vat. Ar. 170	Bartolomeo da Trento (University of Bologna no. 1794)
5	6
6	7
7	8
8	10 [9]
10	18 [13]
11	21 [14]

The gaps between the parallel stories in Bartolomeo's collection are even smaller than might appear, since the exclusion of some of the stories can be

easily explained. Bartolomeo's no. 9 deals with the source of a Latin Marian prayer and would thus have been irrelevant in an Arabic collection. No. 18 in fact follows no. 13, since nos. 14-17 narrate personal events in Bartolomeo's life. Nos. 19-20 have as their subject St. Hugh of Cluny, and it seems plausible that they were omitted because he was unknown in the East. However, even though it seems evident that Bartolomeo's collection was used for the Arabic compilation, it is not the sole source. The textual differences between Bartolomeo's version of some of the most well known Marian stories — such as "The Clerk of Chartres" (Vat. Ar. 170, no. 5) — and the Arabic version show that Bartolomeo's version was *not* their source.

It is evident that the circulation of Bartolomeo da Trento's collection was limited — only a single 14th-century manuscript is extant. The fact that it is not very elaborate from the literary point of view and contains numerous references to historical persons and events may be one reason for its restricted influence. However, regardless of the reasons, the limited circulation of this collection is significant, as it supports the assumption that it served as a direct source for the Arabic one. Following this assumption, the stories translated into Arabic must have been taken as one unit and translated all at once. Translations in different periods by different people would have necessitated a larger circulation of Bartolomeo's collection.[14] On the basis of these new facts I will try to reconstruct the historical circumstances of the formation of the Arabic compilation.

Uniformity of the Arabic collection — The large 74-story collection was probably formed as one unit, in spite of the fact that the early manuscripts contain only small collections (which may indicate a gradual increase in size). This conclusion is identical to Cerulli's but is based on different data. For Cerulli, the conclusion that the large Arabic collection was compiled as one unit was a by-product of his acceptance of the "Canon of al-Mu'allaqah," which implied a centralized effort for the production of a liturgical collection. Bartolomeo's collection enables us to support this conclusion using information contained only in the collections themselves, without any extratextual assumptions concerning their use.

---

[14] The Franciscans are called فرير منون (*sic!*), after the French form *Frères mineurs*, at the beginning of no. 44 in the Arabic collection. However, this may be explained by a French-speaking translator, or by the possibility that in the East the Franciscans were referred to by their French name (in a similar manner to the use of the term *Frères* for the Templars in Bar Hebraeus' chronicle).

If we check the Arabic manuscripts for the appearance of the four stories of which Bartolomeo's collection is the sole and certain source, we get the following results:

BN Ar. 177 (1289)	One story (no. 33)
BN Ar. 69 (1334)	One story (no. 8)
BN Ar. 155 (1486)	Three stories (nos. 7, 8, 33)
Vat. Ar. 170 (1718)	All four stories
Vat. Ar. 821 (18th cent.)	All four stories
BN Ar. 4771 (19th cent.)	All four stories

On the basis of the assumption stated above, that all the stories from Bartolomeo's collection were translated together, all four stories must already have existed in Arabic in 1289. BN Ar. 177 is, then, a fragment of a larger collection that must have been translated before this date. Of the Arabic manuscripts used for this study, Vat. Ar. 170 represents the earliest version of the text. This conclusion is based on the textual similarity between the European versions and the version of Vat. Ar. 170. In addition, the rendering of European names in this manuscript is the most accurate.[15]

Further support for the fact that the earlier collections are fragmentary selections can be found in the numbering of the stories in BN Ar. 69 (a. 1334):

ordinal place in BN Ar. 69	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
no. given in BN Ar. 69	1	2	3	4	5	6	7	8	*	***11***	***13***	*	*	*
no. in Vat. Ar. 170	1	2	3	4	5	6	8	9	10	***11***	***13***	18	32	28

(* = no number indicated in the title of the story)

The numbers given in BN Ar. 69 to stories 10 and 11 do *not* fit their physical position in the manuscript; instead, they are identical to the numbers of these stories in the collection of Vat. Ar. 170. This suggests that they were copied from a larger collection and the copyist forgot to change the numbering, to accord with their new position.

The Dominican character of the Arabic collection — The uniformity of the collection is much enhanced by the strengthened connection with the Dominican order. Until now only four stories were associated with the Dominican order, by references to the *brakhuriyah* (Prêcheurs). The four

[15] The numbers of the Arabic stories in this article follow this manuscript.

stories that were certainly taken from Bartolomeo's collection double that number.

In addition, there is one story, the Dominican character of which has been overlooked, that does not come from Bartolomeo's collection but clearly refers to an event in the history of the order. No. 51 in the full Arabic collection tells about a woman who accompanies a group of monks to a meeting in Montpellier and sees the Virgin thanking each of them at the end of the Mass. This miracle is mentioned in the early Dominican chronicles and refers to the General Chapter of the Dominicans which was held in Montpellier for the first time in 1247.[16]

Date of translation — If we accept that the Arabic collection was formed as one unit and that the 1289 collection is a selection from the full one, then 1289 can be fixed as the *terminus ante quem.* On the basis of the texts themselves, the latest date that can be established is 1247, the date of the General Chapter in Montpellier. This dating can be somewhat improved on the basis of the use made of Bartolomeo da Trento's collection. Paltrinieri and Sangalli dated Bartolomeo's collection between 1244 and 1251. If we consider the 1289 collection a selection, and thus already the second stage of the text in Arabic, we may assume that the translation was made in the second half of the 13th century, before 1289.

The basis of Cerulli's conclusions was the "Canon of al-Mu'allaqah," whose authenticity, as has been shown above, is doubtful. Thus the main factual support for these conclusions falls away. However, using Bartolomeo da Trento's collection enables us to reconstruct the circumstances of the formation of the Arabic collection. Some of these conclusions are identical to Cerulli's, even though based on different documentary evidence. One such conclusion is that the Arabic collection was formed as one unit, in Dominican circles, around the third quarter of the 13th century. Other conclusions are at variance with Cerulli's. As the authenticity of the "Canon of al-Mu'allaqah" is rejected, so is the assumption that the Arabic collection was compiled for liturgical use. It is also not certain that the language of the European source was French: it may have been Latin, or French, or both. Since at least one more source was used in addition to Bartolomeo's

---

[16] Gerardus de Fracheto, *Vitae fratrum ordinis Praedicatorum*, ed. B. M. Reichert, *Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica*, I:61. In this chronicle the vision is attributed to Mary of Tarascon, sister of the future pope Clement IV, and the story is presented as his report.

collection, there is no need to assume that all sources were in a single language.

The conclusion that the Arabic collection is entirely of European origin seems well founded, and it is now reinforced by the fact that European sources have been newly identified for four of the stories. Nevertheless, the high proportion of rare stories in this collection is puzzling. The European Marian miracle literature is very repetitive, and it is difficult to find stories that appear in only one collection. In the Arabic collection we have four stories that appear in only one rare European source — Bartolomeo's collection — and eight stories for which no European source at all was found.[17]

B. THE RECEPTION OF THE COLLECTIONS

Until now it has been almost impossible to study in detail the reception of the European texts. The Arabic legends could be compared with European parallels, with the correct but general conclusion that their plots are identical and, consequently, that the Arabic legends are basically translations of European sources.[18] Due to the lack of a specific European source, however, minor alterations could not be checked, since it could not be known whether to attribute these to the translator or to some unpublished European variant of the story. Bartolomeo da Trento's collection, which provides the sole — and arguably the direct source — of four stories in the Arabic collection, allows for a more minute examination of the reception of the text: its choice of words and idiomatic expressions, minor changes in the plot, and so on. Notwithstanding the similarity between the Arabic and Latin texts, a close reading of the parallel stories shows that there are minor changes, and that these are not accidental but tendentious. I shall present here the Arabic and Latin versions of one of the stories, and summarize the main points of difference for the other three.

[17] Two are certainly of European origin, two most probably of such origin, and four without any internal indication as to their provenance.

[18] This was done by Villecourt.

Story No. 8 (in the Arabic collection)
Arabic and Latin Versions

University of Bologna no. 1794, f71vb	*BN Ar. 69, f146r*[19]
Episcopus quidam ob amorem summe virginis cilicio carnem domabat occulte.	قيل عن بعض الأساقفة انه كان صالحا في جميع افعاله منضف في اسقفيته محب في السيدة العذرى ملجا الحائرين تاج العذارى من كل قلبه ويخدمها بكل مقدرته وكان لأجل محبته في العذرى اتخذ له مسحا من شعر على جسده من تحت قماشه من غير ان يعلم به احدا
Quod dum conputruisset et novum sibi ipse facere secrete vellet	فاتفق ان ذلك المسح تقطع فأراد ان [يعمل][1] مسح اخر غيره فاخذ شقة شعر ودخل الى مخدعه واراد ان يعمله ويلبسه ولا يعلم احد بقضيته
sed nesciret.	فلما قعد في خزانته بقي حاير ماذا يعمل لأنه ما كان يعرف يفصل المسح ولا يخيطه

[19] Additions 1 and 2 (in square brackets) were made according to Vat. Ar. 170.

Subito affuit magistra virtutum, cilicium episcopo scidit et consuit et abscessit.

فبينما هو متحير اذ ظهرت له
الملكة السمايية الحنونة المتحننة
على كل احدا وقالت له السلام
عليك و النعمة لك لاتحزن انا
فرحانة بفعلك وتعبك مقبول عندي
وعند ولدي والاهي. انا افصل لك
المسح واخيطه وانها فصلته
وخيطته ولبسته له بايديها
المقدستين ففرح الأسقف فرحا
عظيما وبقي يمدح السيدة ويخدمها
من كل قلبه

Contigit post hec quod quidam sceleratus episcopo confiteretur

ويينما الاسقف في بعض الايام
جالس جا اليه رجل واعترف له
بخطاياه

cui ut ad Sanctum Iacobum iret iniunxit,

فجعل عليه الاسقف ان يمضي الى
مار يعقوب

quod grave homini videbatur et rogabat alleviari sed episcopus non acquievit.

فاعتذر الرجل بعدر انه ما يقدر
على المضي لانه رجل صعلوك
وضعيف وعاجز فقال له الاسقف
لا بد لك من المضي

Cepit ergo homo de rigore episcopi murmurare, et quasi desperare. Sed contricio cordis prevaluit et iterum episcopum de alleviatione rogatus accessit sed non obtinuit.	فتضرع اليه وساله بدموع ان يعفيه من ذلك وهو يعمل جميع ما يامره به فلم يزداد الا قساوة
Tertio tristis de rigore episcopi infra se ruminans rediit	فخرج الرجل من عنده وهو باكي حزين في جميع اموره ما يدري ماذا يعمل
et ecce in itinere decora domina occurrit,	فظهرت الست الحنونة ام الرحمة
querens a viro sue tristitie causas.	وقالت له يا فلان لماذا انت حزين باكي
Quas dum retulit,	فاخبرها بما قال الاسقف فكيف حاله انه عاجز عن المضي
illa inquit, bonum tibi consilium dabo, ut quod petis obtineas. Sic dices episcopo, domina illa que vobis nescienti formavit cilicium quo ad carnes occulte utimini in via mihi occurrit et rogat ut misericorditer agatis.	فقالت له ارجع الى عند الاسقف وقول له قالت لك الخياطة الذي خيطت لك المسح الشعر تامرك ان لا تبعثني الى سنجام ولا يجب على ما لا اقدر عليه
Quod dum homo perfecisset,	فلما رجع الى الاسقف واخبره بما قالته الست الحنونة
	وما كان الرجل [يعلم] من هي

episcopus intelligens conscientia secretorum suorum secretum suum prodisse, et matri misericordie misericorditer agendum placere, et quem prius rigore exacerbaverat arcius cepit dulcore mitigare.

فقال له الاسقف السمع والطاعة وانت محلول من جميع خطاياك

ومن اليوم لا تاكل الا عندي وفي داري وامر له بما يحتاج اليه من اكل وشرب وملبوس طول ايام حياته بشفاعة ام الرحمة والتحنن صلاتها تكون معنا وتحفظنا من كربات عدونا الشرير وتخلصنا منه امين

In premissis nota, in exemplum aliorum bona acta propalanda mestos consolandos et tristes non honerandos.

Translation of the Arabic Version

(1) It was told about a certain bishop that he was righteous in all his actions and pure in his [actions] as bishop. And he loved with all his heart the Virgin Lady, shelter of those who seek protection, crown of the virgins, and served her as much as he could. And out of his love for the Virgin he took a haircloth and wore it under his clothes without anyone's knowledge. (2) And it happened that this haircloth was torn and he wanted to [make] a new haircloth in its place. And he took [another] piece of haircloth and entered his closet in order to make [the cloth] and wear it, so that nobody would know about the matter. (3) And as he sat in his room he was perplexed as to what to do, because he did not know [how] to cut the haircloth or sew it. (4) And while he was perplexed, suddenly the merciful Queen of Heaven, who has mercy on everyone, appeared to him and said: "Peace and grace be upon you! Do not grieve, I am happy with your deeds, and your [devotional] efforts are accepted by me and by my Son and God. I shall cut the haircloth for you and sew it." And she cut it and sewed it, and with her holy hands dressed him with it. And the bishop was filled with great joy and continued to praise and serve the

Lady with all his heart. (5) And once there came a man to the sitting bishop and confessed his sins to him. (6) And the bishop ordered him [as penance] to go to *Mari Ya'qub* [Compostela]. (7) But the man excused himself by [saying] that he could not go because he was a poor and weak man, and unable [to go]. And the bishop told him: "You have no other choice but to go." (8) And [the man] besought him and asked to be excused from this, and [said] that he would do anything [the bishop] would charge him with. But the bishop's heart was hardened even more. (9) And the man left [the bishop] weeping and sad about all his affairs, not knowing what to do. (10) And the Lady, mother of mercy, appeared to him, (11) and said: "O so and so [*yā fulān*], why are you sad and weeping?" (12) And [the man] informed her of what the bishop said and of his situation, that he was unable to go [to Compostela]. (13) And she said to him: "Go back to the bishop, and say to him: the seamstress who made you the haircloth orders you not to send me to *Sandjam* [Compostela], and not to charge me with what I am unable to do." (14) He returned to the bishop, and informed him of what the merciful Lady had said, (15) not knowing who she was. (16) And the bishop said to him: "I hear and obey [*al-sam' wal-ṭā'ah*].[20] all your sins are forgiven. (17) And from this day on you shall eat only at my side and at my house." And he ordered [that the man should be given] all his needs in food, drink, and clothing for the rest of his life. [All this] by the intercession of the mother of mercy and compassion, her prayer be with us and protect us from the adversities of our evil enemy, and save us from him. Amen.

The similarity between Bartolomeo da Trento's version and the Arabic one is evident. For instance, the adverbs *occulte* and *secrete* appear twice at the beginning of the Latin version. In the Arabic translation equivalent expressions (غير ان يعلم به احدا and ولايعلم احد بقضيته) appear in the identical places. However, there are minor differences as well. The Arabic text opens with a description of the bishop's virtues, which is completely absent in the Latin version. The dialogue between Mary and the bishop when Mary brings the new haircloth is also an addition of the Arabic version. In the Arabic text Mary does not merely give the bishop the new haircloth but also puts it on him. The texts differ slightly also in their characterization of the sinner who comes to confess: in the Latin version he is *quidam sceleratus*; in the Arabic he is only رجل (a man). Mary's instruction to the bishop in the Latin version is general — he is to act with more compassion. In the Arabic version it is much more specific: "the seamstress who made you the haircloth orders you not to send me to *Sandjam* [Compostela], and not to charge me with what I am unable to do."

[20] The two verbs often appear together in the Qur'an: II, 285; IV, 46; V, 7; XXIV, 51.

The Arabic version lacks the moralizing at the end (*In premissis nota...*); it enlarges, however, on the bishop's behavior toward the penitent. It is clear in the Arabic version that the bishop repents his former behavior and wants to compensate the penitent: he formally absolves the man and undertakes to provide for him for the rest of his life. In the Latin version it is merely stated that he began to appease the man.

An examination of the Arabic translation of the other three stories shows that these alterations are not casual but systematic, and add up to a pattern. The Arabic versions exhibit two prominent tendencies. One is the milder presentation of the sinners and their actions. Thus in the story just examined the too rigorous bishop is introduced with an additional list of virtues, and the sinner who comes to confess is presented merely as "a man." The other prominent tendency is the emphasis on the penitence of the sinners at the end of the stories. In the story presented here this is exemplified in the bishop's behavior toward the man who came for confession, as compared with the European version.[21]

The Arabic versions differ from the Latin ones also in the omission of didactic and moralizing sentences. Thus, in story no. 8 the last sentence (*In premissis nota...*) is omitted. In no. 33 as well, the last sentence — *Vide quam Maria sibi noverit acquirere familiarem* — is omitted. In another story, no. 44, a didactic rhetorical question — *Quid Maria difficile?* — is not included. An additional point of difference between the Latin and Arabic versions is the more elaborate literary character of the Arabic versions. Reported speech is turned into dialogue, and additional factual circumstances concerning the plot are supplied. The Arabic versions omit also some of the obvious European elements. In no. 33 the Arabic version refers to a general fast and not to the Saturday fast in honor of the Virgin as in the Latin original. Story no. 44 takes place in Rome; the name of the city is preserved in the Arabic version, though more specific references to names of churches and persons are omitted. Story no. 7 does not contain the list of Marian feasts that the sinner observed according to the Latin version.

---

[21] These tendencies in the Coptic-Arabic versions were discussed at greater length in D. Baraz, "Coptic-Arabic Collections of Marian Legends – the Reception of a Western Text in the East: A Case of Intercultural Relations in the Late Middle Ages", to be published in the *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*. In addition to the examples cited there, see the ending of story no. 7 in the Arabic collection (Vat. Ar. 170, f. 13v) and the corresponding story in Bartolomeo's collection (University of Bologna no. 1794, f. 71v).

In the above comparison Bartolomeo da Trento's texts were confronted with the earliest versions of the Arabic texts.[22] The later Arabic versions were based on the early Arabic translation and not on the European sources. Since the early Arabic translation was very close to the sources, the reception of the European stories can be studied also from the later metamorphoses of the text. These later Arabic versions show a further development of the tendencies of the early Arabic translation and thus demonstrate that the changes observed between the Latin and early Arabic versions are meaningful and not accidental.

The most prominent and most interesting trend developed in the later Arabic versions, when compared to the earlier ones, has to do with the presentation of the characters and the endings of the stories. This consists mostly in an idealized presentation of the sinner as a basically virtuous man who erred or had no choice but to sin. Thus a later version of story no. 8 presents the bishop as follows:

قيل عن بعض الاساقفة انه كان خيرا صالحا عاملا في جميع اعماله قاطعا بالحق كلمة الله تعال باستقامة رحوما لكل احد بتولا عفيفا حاويا لساير الفضايل حافظا لكتب الله المقدسة صانعا هواه ومرضاته عاملا بكل لوازم الرهبنة ورتبه الاسقفية متصعا [متضعا - متواضعا] مبغضا للقنية وجمع مال هذه الدنيا محبا للعذرى والدة الله مرتمريم من كل قلبه . . . . (BN Ar. 155, f. 115r).

It was told about a certain bishop that he was good; righteous; perfect in all his deeds; judging rightly according to the word of God, exalted be he, without deviating; compassionate to everyone; virgin; chaste; possessing all other virtues; learned in God's holy books; doing His will and wishes; fulfilling all the requirements of monasticism and [of] his bishop's rank; humble; hating the acquisition of worldly possessions and the hoarding of the treasures of this world; loving the Virgin, mother of God, the holy Mary, with all his heart ...).[23]

[22] For nos. 7 and 33 the versions of the two earliest extant manuscripts were used (BN Ar. 69 and BN Ar. 177, respectively). For the remaining stories the version of Vat. Ar. 170 was used. This manuscript contains all 74 stories of the Arabic collection and is the closest to the European sources. See also note 15.

[23] For additional examples see the beginnings of stories 38, 48, and 52 in Vat. Ar. 170 and the corresponding ones in Vat. Ar. 821; the endings of stories 33 and 63 in the same manuscripts; and the ending of story 23 in Vat. Ar. 170 and the corresponding one in BN Ar. 155. For a table of correspondence between the manuscripts see Cerulli, pp. 150, 156.

As could be expected, the process of omission of European names continues as well. This is evident in BN Ar. 155 (dated 1486). In Vat. Ar. 821.[24] some European names are omitted, but to some of the remaining ones an explanation is added, indicating that the copyist assumed there might be a problem understanding to what they refer.[25]

The Western stories underwent several types of modifications in the process of their reception by the Copts. Most obvious is the gradual elimination of European characteristics such as names of places, persons, or Western feasts. The more significant alterations concern the changes in content, in the characterization of the protagonists as well as in the endings of the stories: the sinners are presented as less sinful, and their repentance is idealized. The common denominator of these alterations is the effort to erase, or at least tone down, one of the central elements of the European stories — the aspect of sin.[26] Thus, although the stories were translated into Arabic, they remained "outsiders" to the Coptic hagiographic tradition. The genre did not develop as it did in Ethiopia, where local stories were added to those of European origin and the collections grew in size, up to 300 stories. The Coptic-Arabic collections were limited to the copying of the stories of European origin, divesting them of their European characteristics but not incorporating any local traditions.[27]

Department of History
The Hebrew University of Jerusalem
91905 Jerusalem, Israel

Daniel Baraz

---

[24] The manuscript is from the 18th century, but among the later versions of the stories it probably reflects an earlier version of the text than BN Ar. 155. There is no necessary connection between the date of the manuscript and the version of the text it contains, as Vat. Ar. 170 (dated 1718) probably reflects the earliest version of the text.

[25] Thus for example the reference to the Dominicans (براخورية or برخارية) was understood in BN Ar. 155 as referring to the Empress Pulcheria (بلخارية, BN Ar. 155, f. 126v). See also the explanation concerning Mont St. Michel (Vat. Ar. 170, f. 24r; Vat. Ar. 821, f. 22r).

[26] In Ethiopia opposition to the stories on this ground is explicit; see Cerulli, *Libro etiopico*, pp. 18ff.

[27] In Baraz, "Coptic-Arabic Collections" (cited above, note 21) I discussed in greater detail the implications of these processes and the light they throw on the differences between the Coptic and the Western hagiographic traditions.

Philippe Luisier, S.J.

La Lettre du Patriarche Copte Jean XI au Pape Eugène IV

Nouvelle Édition

Le lundi 6 juillet 1439, dans le dôme de Florence consacré trois ans auparavant, l'union de l'Église grecque et latine était solennellement proclamée par la lecture du décret *Laetentur Caeli.* Le concile, commencé à Ferrare puis continué dans la ville toscane, avait atteint son objectif premier. Le lendemain 7 juillet, le pape annonce la bonne nouvelle à la chrétienté par l'envoi de la bulle *Gloria in altissimis Deo.* Parmi les destinataires figurent les Coptes. Le 26 juillet, Eugène IV écrit à leur patriarche Jean XI une lettre qui l'invite à se joindre à l'union. Le 22 août, il nomme le Franciscain Albert de Sarteano commissaire apostolique en Orient. Parti vers la fin de l'année, Albert rencontre plusieurs fois le patriarche au Caire dans le courant de l'été 1440 et le 9 septembre, Jean XI répond à l'invitation du pape en dépêchant à Florence son légat André, abbé du monastère de Saint-Antoine, porteur d'une lettre pour Eugène IV.[1]

C'est précisément cette Lettre de Jean XI à Eugène IV lors du concile de Florence qui constitue l'objet de la monographie ici publiée.[2]

---

[1] Sur le concile de Florence, cf. l'ouvrage classique de Joseph Gill, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959; l'union avec les Coptes y est traitée aux pages 321à 326. Nous aurons l'occasion de compléter et de corriger, en mettant à jour la bibliographie, la présentation de Gill. On trouvera le texte de la bulle *Gloria in altissimis Deo* dans les *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes* (CFl 1), ed. G. Hofmann, Rome, 1940, 1944, 1946, Epistola n° 178; cf. aussi Epistola n° 190 pour les différences minimes de l'exemplaire destiné aux Coptes. Rappelons ici qu'Eugène IV avait écrit à l'empereur d'Éthiopie en juin 1438, mais que la lettre n'est vraisemblablement jamais parvenue au négus. Cela prouve néanmoins qu'à Florence, on songeait à cette partie de la chrétienté dès avant la conclusion de l'union avec les Grecs, cf. G. Hofmann, "Kopten und Aethioper auf dem Konzil von Florenz", OCP 8 (1942) 12-14.

[2] Le texte de cette monographie reprend, en le remaniant, le mémoire de licence que nous avons présenté à l'Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain en septembre 1992. Le Professeur Jacques Grand'Henry en fut le promoteur attentif et le Père Ugo Zanetti le troisième lecteur. C'est un cours du Père André de Halleux sur le concile de Florence qui nous avait inspiré le sujet du mémoire. Tout au long de son élaboration, le Père nous avait apporté son aide précieuse et son encouragement. Au moment de publier ces quelques pages, c'est à ce grand théologien et orientaliste que nous voudrions penser, disparu le 30 janvier 1994.

Plusieurs raisons peuvent inciter à entreprendre une telle étude. Tout d'abord, le texte en arabe, conservé à la Bibliothèque Laurentienne, dans la cité même du concile, n'a connu à ce jour qu'une édition princeps.[3] Les qualités de ce travail de pionnier sont indéniables, mais quelques inexactitudes le déparent et surtout, l'auteur n'a pas cherché à décrire tous les détails de la langue du manuscrit: cela n'entrait pas dans le cadre de la collection où le texte était publié. Or, la Lettre est un témoin précieux, puisqu'il s'agit d'un original, de l'état de langue des Coptes au XVe siècle. Une édition qui rende de manière précise chaque nuance de l'arabe paraît donc se justifier. De plus, aucune traduction française du texte arabe n'a encore été publiée. Les versions qui circulent se fondent sur la traduction latine faite pour le concile de Florence, assez infidèle et amputée de toute la première partie.[4] Enfin, la Lettre n'a jamais été étudiée pour elle-même. Souvent citée, elle n'a pas toujours bien été comprise.[5] Un style particulier et des habitudes de chancellerie doivent être pris en compte pour placer la Lettre dans son véritable contexte du point de vue formel. Quant à son contenu, même s'il peut sembler maigre au départ — un simple accusé de réception —, il suffit de le situer dans son environnement historique pour en voir jaillir une signification plus large et plus profonde.

La matière de cette monographie sera partagée entre deux articles, l'un consacré à l'édition du manuscrit et l'autre à l'étude du contexte historique de la Lettre. Dans ce premier article, nous commencerons par situer le document dans le genre littéraire auquel il appartient, celui des Lettres patriarcales. Puis suivront la description du manuscrit, l'édition critique de la Lettre et sa traduction littérale. Dans un second article à paraître dans la même revue, nous proposerons un commentaire du texte essentiellement

---

[3] Due aux soins de T. O'Shaughnessy, elle a été publiée, avec une nouvelle traduction latine en regard, au n° 39 des ODM (références complètes à la page suivante).

[4] Il existe depuis peu une traduction italienne faite par le Père G. Dahik sur l'original arabe et publiée par G. Basetti-Sani dans son article "L'unione della Chiesa copta alessandrina alla Chiesa romana nel Concilio di Firenze", in *Christian Unity – The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989* (BeThL 97), ed. G. Alberigo, Leuven, 1991, 629-631. Malheureusement tout l'article, traduction comprise, est défiguré par un très grand nombre de coquilles et par des omissions de mots.

[5] Longtemps connue à travers la seule version latine amputée, la Lettre n'intéressait que pour la narration de l'ambassade d'Albert au Caire et la nomination de l'abbé André comme légat du patriarche. Même Gill, *op. cit.* n. 1, 323, ne prête aucune attention à la première partie. Quant aux analyses de la psychologie du patriarche proposées par Basetti-Sani, *op. cit.* n. 4, 631-633, elles ne nous satisfont pas non plus.

fondé sur des parallèles, puis une esquisse historique sur le patriarcat de Jean XI. En conclusion, nous reprendrons brièvement la question du sens général du document et, plus particulièrement, de la position de Jean XI à l'égard de l'union, telle du moins que sa Lettre permet de la saisir.

Par commodité, la transcription des mots arabes suit le système de Blau,[6] c'est-à-dire dans l'ordre de l'alphabet arabe: ' a b t th j ḥ kh d dh r z s sh ṣ ḍ ṭ ẓ ' gh f q k l m n h w y; les voyelles longues reçoivent un accent circonflexe. A l'état construit, la terminaison *-at* est retenue. Cette transcription est purement conventionnelle et ne signifie aucun parti pris sur la prononciation effective, comme celle du *j* par exemple. Dans les citations, le système de transcription de l'auteur est normalement respecté.

Nous avons adopté, pour dénommer les différentes Églises orientales, la division en melkite, jacobite et nestorienne qui avait cours à l'époque des documents utilisés.

Toutes les abréviations bibliographiques sont empruntées à l'*Abkürzungsverzeichnis* compilé par S. Schwertner pour la *TRE Theologische Realenzyklopädie,* 2ème édition revue et augmentée, Berlin-New York, 1994, auquel on ajoutera, outre la GCAL citée dans les abréviations de cette revue:

CoptE — *The Coptic Encyclopedia,* ed. Aziz S. Atiya, New York, 1991.

ODM — *Orientalium Documenta Minora* (CFl 3, 3), ed. G. Hofmann, T. O'Shaughnessy, I. Simon, Rome 1953.

I. Les Lettres Patriarcales – un genre littéraire

Pour qui s'aventure à lire la Lettre de Jean XI à Eugène IV sans avertissement préalable, le style du document risque de faire obstacle à la compréhension. Le secrétariat du Concile à Florence a dû lui-même se trouver dérouté par la Lettre puisque dans la traduction latine, on va séparer la première partie, théologique, de la seconde pour former deux paragraphes distincts, chacun commençant par une lettrine.[7] Plus tard, dès Giustiniani et son édition des documents conciliaires, la première partie sera oubliée et c'est ainsi que jusqu'à l'édition du Père Hofmann en 1936, seule la seconde était connue.[8]

---

[6] Cf. J. Blau, *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millenium* (CSCO 267/Subs. 27, 276/Subs. 28, 279/Subs. 29), Louvain, 1966-1967, 16.

[7] Il existe trois exemplaires manuscrits contemporains de la traduction latine de la Lettre. Le premier est à Florence, dans la Cassetta Cesarini Doc. Concil. n° XIV et X; le deuxième se trouve aux Archives Secrètes du Vatican, Misc. Arm. II 22 (105r-105v) et le troisième à la Bibliothèque Vaticane, Lat.4136 (149v-151r). Tous trois divisent le texte de la même façon en deux paragraphes. Nous tenons à remercier ici Mgr. G.M. Croce, des Archives Secrètes, et le Père Baggarly, de l'Institut Pontifical Oriental, qui nous ont aidé dans la collation des manuscrits de Rome.

[8] Cf. *Acta sacri oecumenici Concilii Florentini* ab Horatio Iustiniano collecta,

La Lettre, pourtant, constitue un tout et ce n'est que l'agencement et la dimension de ses parties, assez étranges pour un Occidental, qui peuvent surprendre. Manifestement, elle obéit à un style de chancellerie, à un genre littéraire ou épistolaire précis qu'il faut avoir en vue pour ne pas se méprendre sur son intention. La comparaison avec d'autres lettres de patriarches ainsi que la structure type des documents de la diplomatique arabe dégagée par Adolf Grohmann permettront d'éclairer de l'intérieur le genre de la Lettre.

A. De quelques lettres de patriarches

Il ne reste malheureusement plus grand-chose de la correspondance entretenue par les patriarches de l'Église d'Alexandrie jusqu'au XVIIIe siècle dans les manuscrits de bibliothèques.[9] Bien sûr, les oeuvres historiques abondent en citations de lettres, mais elles sont rarement complètes car tout ce qui forme le protocole (invocation, adresse etc.) n'intéressait guère les chroniqueurs. Il en va de même pour le florilège dogmatique connu sous le nom de *Confession des Pères.* Là aussi, dans les lettres synodales qui s'y trouvent rapportées, on n'a retenu que la partie théologique.[10] Mais le genre auquel ces lettres ressortissent demande qu'on s'y attarde.

C'est avec Sévère d'Antioche que redevient habituel l'échange de lettres dites synodales entre les Églises soeurs de Syrie et d'Égypte, après le concile de Chalcédoine. Quand il est élu patriarche en 512, Sévère écrit à Jean II d'Alexandrie (503-515) pour lui faire part de son élévation au siège

---

disposita, illustrata, Rome, 1638, 351-352, repris par toutes les grandes éditions des Conciles. Georg Hofmann publia pour la première fois le texte complet d'après les trois manuscrits relevés à la note précédente, mais sans apparat critique, cf. G. Hofmann, *Documenta Concilii Florentini de unione orientalium* (TD.T 22), Rome, 1936, 16-18. Une nouvelle édition serait la bienvenue pour étudier la traduction en tant que telle: on pourrait alors juger équitablement de ce qu'on a compris de la Lettre à Florence.

[9] Pour la connaissance des manuscrits, nous sommes dépendant de la GCAL, oeuvre monumentale, mais inévitablement incomplète.

[10] Sur la *Confession des Pères*, cf. GCAL II 321-323 et Kh. Samir dans BACh 3 (1979) 64-67. L'édition critique de cet ouvrage fondamental manque encore. Son contenu a été analysé par G. Graf, "Zwei dogmatische Florilegien der Kopten B. Das Bekenntnis der Väter", OCP 3 (1937) 345-402. Les lettres des patriarches coptes y portent les numéros 214-215, 217, 219, 223-224, 228, 230-231, 235. Le dernier en date qui soit cité est Christodule (1047-1077), dont le florilège retient aussi plusieurs extraits de lettres festales sur la date de Pâques, un autre genre de lettres régulièrement envoyées par le patriarche d'Égypte à ses évêques, dès le IIIe siècle.

d'Antioche et confirmer leur union dans la foi. La lettre est "lue dans toutes les églises d'Égypte et de Syrie, où désormais le nom du second patriarche est proclamé aux diptyques avec celui du premier".[11] Cette reconnaissance mutuelle d'unité doctrinale, malgré des schismes passagers, se poursuivra longtemps entre les deux communautés et on aura l'occasion d'en reparler au sujet de Jean XI.

La coutume d'envoyer au patriarche de l'Église soeur une lettre avec profession de foi a dû s'étendre progressivement à la correspondance générale de patriarche à patriarche, même en dehors des lettres synodales stricto sensu. Au XVIe siècle en tout cas, une longue profession de foi d'un patriarche Gabriel (VII ou VIII) commence la lettre qu'il adresse à son homologue Ignace d'Antioche (lequel?) alors que son sujet n'a rien de dogmatique. La description défectueuse du document, encore inédit, avait fait croire à Georg Graf qu'il s'agissait d'un texte de nature théologique.[12] Or, après la profession de foi très loquace — un tiers de la lettre —, Gabriel parle des troubles qu'un évêque syrien nommé Dioscore, sans respecter la juridiction patriarcale, sème dans l'Église d'Égypte:[13] on est loin d'une synodale traditionnelle.

Un autre témoignage, peut-être du même patriarche puisqu'il émane de Gabriel VII, est rendu par la lettre-fleuve qu'il écrivit au pape Paul IV le 17 octobre 1555. Il y recommandait le diacre Abraham qui arriva effectivement à Rome et s'y fit passer pour l'ambassadeur de Gabriel, abusant de la confiance du patriarche. C'est à la suite de cette pseudo-légation que furent

---

[11] Cf. J. M. Fiey, "Coptes et Syriaques. Contacts et échanges", SOC.C 15 (1972-1973) 295-365. La citation est tirée de la page 312. L'auteur parle de Sévère aux pages 310-311; pour d'autres synodales, cf. ib. 349-353.

[12] Cf. GCAL II 414, au n° 8: "An diesem Gabriel (III.) wird man zu denken haben, wenn man in Bodl. syr. 25,1 (ar.) einen "Brief" über das nizänische Symbolum findet". De fait, le fol. 1r du Ms Pococke 316 de la Bodléienne à Oxford porte l'inscription latine: "Gabrielis Patriarchae Alexandrini Epistola (in qua confessio fidei Nicaea) ad Patriarcham Antiochenum". L'attribution à Gabriel III (1268-1271) n'est pas possible car un des témoins de l'acte litigieux de Dioscore signe: "Le Qommos Abraham al-Ballûtî le Copte, supérieur du couvent des Syriens dans le saint désert" (fol 20r). Or, ce n'est qu'à partir du XVIe siècle que la présence copte a commencé à supplanter les moines syriens au Dayr al-Suryan, cf. H. G. Evelyn White, *The monasteries of the Wadi'n Natrun* II, New York, 1932, 414-416. Restent donc en lice les deux Gabriel du XVIe siècle, derniers du nom. La profession de foi répétitive et prolixe fait songer à Gabriel VII (1525-1568) dont on parlera plus bas.

[13] Nous remercions le professeur J. Grand'Henry qui a bien voulu faire un résumé de la partie narrative de la lettre.

envoyés en Égypte les Jésuites Rodriguez et Eliano qui ne purent que constater la tromperie.[14] Le 7 août 1562, Rodriguez rend compte des atermoiements de Gabriel dans un long mémoire adressé à Mgr Fioribello, secrétaire pontifical. Pressé de s'expliquer sur l'interminable profession de foi qui parcourait sa lettre, le patriarche répliqua "che Abram, con desiderio di andar a Roma, li ha pregato che li desse una lettera di racomandatione pel Papa, nela qual scrivesse anco la sua fede, come hanno per ordinario di visitarsi li patriarchi ad invicem per simil lettere, et cusi ha scritto".[15]

Ainsi donc, une simple lettre de recommandation qui était, il faut néanmoins le relever, la première prise de contact entre Gabriel et le pape, a pu s'augmenter d'une partie théologique au point de devenir un petit traité dogmatique, curieux salmigondis probablement forgé à partir d'emprunts divers.[16] Mais davantage que le fond, c'est la forme qui importe: un patriarche n'écrit pas à un autre,[17] quel que soit le sujet de sa lettre, sans le présupposé d'un échange de profession de foi. Toute lettre patriarcale ne contiendra pas forcément un credo développé, mais elle est susceptible de l'accueillir. Dans la liste qui suit, la présence d'un tel credo sera marquée par une croix. Les lettres sont classées par ordre chronologique et, pour faciliter les références, reçoivent un numéro d'ordre. Un astérisque identifie celles dont une version arabe a pu être utilisée.

---

[14] La traduction latine de la lettre a été publiée par G. Beltrami, "La Chiesa caldea nel secolo dell'Unione", OrChr(R) 29/83 (1933) 151-180. Une copie arabe inédite se trouve à Ravenne, Biblioteca Classense n° 434. Cette lettre n'est pas mentionnée par GCAL. Fr. Pericoli-Ridolfini, "La missione pontificia presso il Patriarca Copto di Alessandria Gabriele VII nel 1561-63", RSO 31 (1956) 129-167, s'appuyant sur les documents publiés par le Père Rabbath (cf. note suivante), a raconté cette malheureuse aventure qui eut au moins l'avantage de préparer Eliano à sa seconde mission, dix ans plus tard. Voir maintenant Charles Libois, *Monumenta Proximi-Orientis II Égypte (1547-1563)* (MHSJ 145), Rome, 1993, 111*-131*.

[15] Cf. Antoine Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, Tome Pemier, Paris etc., 1905, 282, au § 18 et Libois, id. 150, qui corrige partout les lectures défectueuses du premier éditeur. Sur la curieuse langue du Père Rodriguez, cf. Rabbath, id. 221, n. 2.

[16] Voir la réflexion de Rodriguez après l'aveu d'Abraham qui explique avoir rédigé une lettre en tirant des extraits d'écrits "che hanno dalli lor antichi Padri", Rabbath, id. 284, au § 23 et Libois, id. 151.

[17] L'Église copte, fidèle aux trois premiers conciles, ne reconnaissait alors que les quatre patriarches de Rome, Alexandrie, Antioche et Éphèse; c'est du moins ce qui ressort des dires mêmes de Gabriel VII, cf. Rabbath, id. 282, au § 16 et Libois, id. 149.

+	L 1: Jean XI à Eugène IV (1440)*
	L 2: Jean XI à Nicolas V (1450)
+	L 3: Gabriel (VII?) à Ignace d'Antioche (XVIe s.)*
+	L 4: Gabriel VII à Paul IV (1555)*
+	L 5: Jean XIV à Grégoire XIII (1583)*
+	L 6: Gabriel VIII à Clément VIII (1597)*
	L 7: Gabriel VIII à Clément VIII (1597)*
	L 8: Gabriel VIII à Clément VIII (1601)*
+	L 9: Marc V à François Savary de Brèves (1607)*
	L 10: Jean XVI à Innocent XI (1681)
	L 11: Jean XVI à Innocent XI (1682)
+	L 12: Jean XVI à Mgr Edouard Cybo (1683)
	L 13: Jean XVI à Alexandre VIII (1690)*
	L 14: Jean XVI à Innocent XII (1699)
	L 15: Jean XVI à Clément XI (1702)
	L 16: Jean XVI à Clément XI (1704)
	L 17: Jean XVII à Clément XII (1735)*
+	L 18: Jean XVII à Clément XII (1736)*.[18]

Cette liste n'est qu'une sélection parmi les lettres de patriarches coptes, éditées ou non, qui sont connues.[19] Toutes, sauf L 3 dont on a parlé plus

---

[18] Références: L 1: Lettre ici éditée. L 2: cf. L.P. Desager, "Lettre inédite du patriarche copte Jean XI au pape Nicolas V (1450)", *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. II, première partie (StT 232), Cité du Vatican, 1964, 41-53. L 3: voir supra note 12. L 4: voir supra note 14. L 5: cf. G. Levi della Vida, *Documenti intorno alle relazioni delle Chiese Orientali con la S. Sede durante il Pontificato di Gregorio XIII* (StT 143), Cité du Vatican, 1948, 114-167. L 6: cf. A. Rabbât, "Al-bâbâ Iqlîmentiûs al-thâmin wa batriyark al-aqbât Jabra'îl", Mach. 7 (1904) 881-901. L 7: id. 855-857. L 8: cf. Artin Pacha, "Une lettre du patriarche copte d'Alexandrie Gabriel VIII au pape Clément VIII - 1601", BIE 5 (1904) 197-211. L 9: cf. B. Cattan, "La Chiesa copta nel secolo XVII. Documenti inediti", Bess. 22 (1918) 133-1; il s'agit du document N. III. L 10: Jean-Pierre Trossen, *Les relations du patriarche copte Jean XVI avec Rome (1678-1718)*, Luxembourg, 1948, 103-106. L 11: id. 106-107. L 12: id. 109-110. L 13: id. 115-116. L 14: id. 135-137. L 15: id. 144-147. L 16: id. 179-181. L 17: Jean-Marie Détré, *Contribution à l'étude des relations du patriarche copte Jean XVII avec Rome de 1735 à 1738* (SOC.Ae), Le Caire, 1960, 152-157. L 18: id. 159-169.

[19] Voir par exemple le relevé de H. Malak, "Die koptische Kirche: Ihre Trennung und ihr Einheitsstreben", Kyrios 13 (1973) 36-39, avec références. Trossen (cf. note précédente) en a beaucoup publié de Jean XVI et, à la page 102, en signale d'autres déjà

haut, sont adressées à des Catholiques romains, aux papes pour la plupart, mais aussi à un laïc (L 9) ou à un prélat, Secrétaire de la Propagande (L 12). Toutes, sauf L 4 déjà mentionnée et L 9, due à l'initiative de l'ambassadeur de Brèves, sont des réponses à un message pontifical ou bien à une sollicitation romaine: légation, demande de profession de foi, don reçu. Plusieurs d'entres elles peuvent être considérées comme des lettres quasi synodales (LL 1, 2, 4, 5, 10, 13, 15, 17), l'une y faisant même allusion: "ordinata questa Epistola secundo la corrente usanza delli antichi Patriarchi" en preuve d'union dans l'amour (L 10, p. 105).

Pourtant, ces "synodales" ne contiennent pas toujours une profession de foi explicite. Il est arrivé en revanche qu'on en demandât une au patriarche en dehors d'une correspondance officielle (L 9) ou bien après que le patriarche eut déjà écrit au pape (L 18). On a pu même dicter un credo latin au synode copte (L 6).[20] Parfois, il semble que le patriarche utilise des formules de profession de foi pour gonfler une lettre qui n'est qu'un accusé de réception (L 12).

De tout ceci, il ressort que la présence d'un passage à l'allure dogmatique dans une lettre patriarcale relève d'un genre épistolaire. Le patriarche est le pasteur de son peuple; même plus, il est un treizième apôtre, un cinquième évangéliste, comme le répètent souvent les lettres en donnant au patriarche destinataire, celui d'Antioche ou de Rome, des titres honorifiques que la liturgie copte applique à celui d'Alexandrie.[21] Il est le gardien de la foi orthodoxe et chacun de ses actes peut s'accompagner d'une

---

éditées. Des trois lettres de Gabriel VII republiées par Libois, *op. cit.* n. 14, aux n° 102 (à Pie IV, 1562), 103 (à l'évêque copte Isaac de Nicosie, 1562) et 149 (à Pie IV, 1564?), la dernière, conservée en traduction latine, suit parfaitement le canon habituel; elle ne contient pas de credo.

[20] Cf. V. Buri, "Il tentativo di riunione della chiesa copta sotto Clemente VIII", CivCatt 1930, III, 399 et 404: la profession de foi du 27 janvier 1597 est semblable à celle prononcée par la légation copte le 15 janvier 1595, formule préparée par des instances romaines.

[21] Cf. Alfonso 'Abdallah, *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° Patriarca Copto (1409-1427)* (SOC.Ae), Le Caire, 1962, 289 (texte copte) et 439 (traduction italienne). Il s'agit du "Proemio al Vangelo nella presenza dei Padri": "State col timore di Dio, ascoltiamo dalla bocca del nostro padre beato ... il pastore vero, tredicesimo degli apostoli, quinto degli evangelisti etc.". Le texte date du patriarcat de Gabriel V, le prédécesseur de Jean XI. Dans les lettres sélectionnées, la qualification de treizième apôtre est accordée au pontife romain e.g. en L 4, 151; L 8, 205 (avec en plus "cinquième des saints évangélistes"); L 10, 104 (même remarque) etc. En L 17, 152, le texte arabe contient par erreur "douzième apôtre"!

profession, plus ou moins teintée de monophysisme verbal.[22]

Il est permis de douter qu'à Rome, du XVe au XVIIIe siècles, on ait bien compris le style si particulier de ces lettres. Les malentendus ont été nombreux, soit qu'on n'ait pas saisi la nature des professions de foi, soit surtout qu'on ait attribué trop d'importance aux titres conférés au pape. Ces derniers apparaissent régulièrement dans les lettres; ils sont partie intégrante, comme d'autres éléments, de leur structure normale. C'est celle-ci qu'il convient maintenant d'étudier.

B. Structure type d'une lettre patriarcale

Le choix si restreint de dix-huit pièces paraîtrait dérisoire pour dégager le type de structure récurrente d'une lettre patriarcale si elle ne se moulait pas sur un modèle plus général bien connu, celui de la diplomatique arabe.

Les Coptes, en dignes successeurs des scribes pharaoniques, n'ont cessé d'occuper des postes dans l'administration de l'Égypte byzantine, puis musulmane. Ils ont toujours été présents dans les chancelleries au point de faire passer des habitudes gréco-coptes dans les diplômes arabes.[23] Il est clair que la chancellerie patriarcale devait profiter de la compétence de ces professionnels. On en a la preuve indirecte par l'existence de plusieurs manuscrits chrétiens qui contiennent des formulaires de lettres à écrire à un patriarche, à un évêque ou à tout autre membre du clergé.[24] Ces recueils appartiennent à un genre littéraire, l'*inshâ'*, largement répandu et utilisé dans l'administration musulmane.[25] Nulle raison de s'étonner dès lors que

---

[22] Voir par exemple L 3 ff 5v-6r; L 4, 167, 169-171, 174, 178 (formule où Cyrille est nommé); L 5, 154, 157, 158; L 18, 164-165. Il est intéressant de noter que le Père Eliano, convaincu avant son premier voyage des hérésies coptes, changea d'opinion lors de son second séjour en Égypte. Il écrit qu'après avoir lu les livres des Coptes, "vo anche notando molto verità e proposizioni cattoliche che in essi sono". Il a eu l'occasion de fréquenter "alcuni molto intelligenti e di autorità", tant et si bien qu'il reconnut: "si vede dai lor detti che la questione è piuttosto *de nomine* che *de re*". Cf. G. Castellani, "La missione pontificia presso i Copti sotto Gregorio XIII", CivCatt 1948, 59-68 et 145-163; la citation est tirée de la page 67.

[23] Cf. Adolf Grohmann, *Allgemeine Einführung in die arabischen Papyri nebst Grundzügen der arabischen Diplomatik*, Vienne, 1924, ad Index s.v. Kopten. Pour la présence copte dans l'administration mamelouke, voir infra n. 59.

[24] Cf. GCAL I 630; II 356 et 396. Le Vat.Ar. 193, qui fait partie du fonds probablement amené par la légation copte au concile de Florence, cf. Giorgio Levi della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana* (StT 92), Cité du Vatican, 1939, 84-85, contient ces formulaires de lettre, mais il n'y en a malheureusement aucune d'un patriarche à un autre.

[25] Sur l'*inshâ'*, voir l'article détaillé de EI(F)[2] 3 (1971) 1273-1276. Un des maîtres

les documents issus de la chancellerie patriarcale suivent les canons mamelouks, puis ottomans.

A. Grohmann, le grand connaisseur de la diplomatique arabe, a proposé une division de la structure type d'un document qui emprunte sa terminologie à la science occidentale depuis longtemps élaborée.[26] Il distingue ainsi trois parties principales, le protocole, le texte et l'eschatocole. Chacune de ces parties se divise et se subdivise en plus petites unités, dont la présence dans le document est loin d'être obligatoire. Dans le tableau qui suit, les 18 lettres sélectionnées seront analysées d'après la structure dégagée par Grohmann. Trois des onze divisions indiquées par le savant autrichien ne se trouvent pas dans les lettres patriarcales et sont mises en note pour information.[27] Quand à la division VII nommée "Sanctio oder Poenformel", elle est régulièrement remplacée par des formules de voeux. Un signe + marque l'attestation de l'unité, un signe — son absence.

Signification des termes techniques:

I		Invocatio:	c'est la *basmala*, invocation à Dieu.
II	a	Intitulatio:	nom et adresse de l'expéditeur.
	b	Inscriptio:	nom et adresse du destinataire.
	c	Salutatio:	formule de voeux pour la prospérité du destinataire.
V		Narratio:	récit des circonstances occasionnant la lettre (Grohmann distingue en V la Petitio de la formule d'intervention de tiers).
VI		Dispositio:	expression de la volonté de l'expéditeur.
IX		Subscriptio:	signature de l'expéditeur, de la chancellerie ou des témoins.
XI		Apprecatio:	voeu final.

du genre, l'encyclopédiste égyptien al-Qalqashandî (mort en 821H./1418 a.D.), a conservé dans sa vaste compilation maints documents dont on pourra tirer profit plus avant.

[26] Cf. Grohmann, *op. cit.* n. 23, 86-87.

[27] Grohmann ib. note d'ailleurs pour ces divisions: "Arenga et Publicatio sind sehr selten gebraucht und dasselbe gilt vermutlich auch für Sanctio und Corroboratio".

	A. Protocole				B. Texte			C. Eschatocole		
	I			II	*V	VI	VII**	IX	X	XI
	Invocatio	Intitulatio	Inscriptio	Salutatio	Narratio	Dispositio	Voeux	Subscriptio	Date	Apprecatio
L1	+	+	+	+	+	+P	+	–	+	+
L2	+	+P	+	+	+	+	+	–	+	–
L3	+	+	+	+	+	+	+	–	–	–
L4	+	+P	+	+	+	+	–	+P	–	–
L5	+	+	+	+	+	+	+	+D	+D	+D
L6	+	+	+	–	+	+	–	+	–	–
L7	+	+	+	+	+	+	+	–	+	+
L8	+	+	+	+	+	+	+	+P	+	+
L9	+	+P	+	+	+A	+	+	–	+	+
L10	+	+SN	+	+	+	+	+	–	+	+
L11	+	+	+	+	+	+	+	–	+	–
L12	+	–	+	+	+	+	+	+P	+	–
L13	+	+	+NP	+	+	+	+	–	+	–
L14	+	+	+	+	+	+	+	–	+	–
L15	+	+	+	+	+	+	+	+P	+	–
L16	+	+	+	+	+	+	+	–	+	–
L17	+	+	+	+	+	+	+	–	+	+A
L18	+	+	+	+	+	+	+	–	+	–

A = unité avancée
D = unité placée au début de la lettre
NP = nom postposé
P = unité postposée
SN = sans mention du nom

*III Arenga
IV Publicatio

**VII Corroboratio

De ce tableau se dégage d'abord la relative faiblesse de l'eschatocole par rapport aux deux autres parties. Si la date fait rarement défaut, l'Apprecatio manque souvent, mais c'est peut-être dû aux traducteurs et copistes occidentaux qui ne voyaient pas l'utilité de cette énième invocation à Dieu. Quant à la Subscriptio,[28] son cas est plus complexe. Il y avait en effet d'autres moyens que la signature pour valider un document. C'est premièrement le sceau, parfois apposé sur chaque feuille. Une autre manière consistait à insérer au début du document une apostille, un chiffre. Les Coptes en ont fait usage dans le protocole.

---

[28] A noter qu'en L 8, L 17 et L 18, le nombre des lignes de la lettre se trouve inscrit à la fin et en L 10, le secrétaire du patriarche a ajouté une espèce de colophon.

Cette partie est la mieux fixée, dans les dix-huit lettres, et elle se termine invariablement par un "Amen" (sauf en LL 2, 6 et 9). Le protocole sert avant tout à identifier l'expéditeur de la lettre, premier nommé, et son destinataire, même s'il y a déjà sur le revers du document une adresse qui mentionne les deux noms, adresse pour ainsi dire purement postale. La coutume est antique de commencer une lettre en nommant celui qui l'écrit et celui qui la reçoit et les Épîtres du Nouveau Testament en offrent de bons exemples. Mais chez les Juifs et les Chrétiens, dès avant l'Islam, l'habitude s'était installée de faire précéder l'Intitulatio et l'Inscriptio d'une invocation à Dieu. La *basmala* coranique, quant à elle, va s'imposer à tout écrit du monde musulman, sur le modèle de la lettre de Salomon à la reine de Saba au verset 30 de la sourate 27.[29]

Aucune des lettres sélectionnées n'omet la *basmala*, qui peut revêtir des formes variées: "au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu" (LL 3, 4 en copte, 5, 6, 11, 17); "au nom de la Sainte Trinité" (LL 13, 15, 16, 18), voire une *basmala* très proche de la formule coranique: "au nom de Dieu compatissant et miséricordieux", بسم الله الرؤوف الرحيم (LL 7, 8, 9, 10, 12, 14). L 1, la Lettre de Jean XI à Eugène IV, est plus originale car elle développe la *basmala* d'un point de vue théologique: "au nom de Dieu, un par l'essence, trine par les attributs", puis suivent les trois noms divins. En L12, c'est en revanche la louange ajoutée à la *basmala* qui se trouve développée, ce que fait aussi L 15, mais en reprenant la louange après l'Intitulatio. Comme on le voit, le cadre établi pour le protocole n'est pas rigide.

Entre l'Invocatio et l'Intitulatio intervient très souvent[30] une formule rédigée en copte ou en arabe qui peut, comme en L 1, interrompre tout à fait le cours de la phrase. Artin Pacha, éditeur de L 8, écrivait à ce sujet en 1904: "Le chiffre qui est au commencement de la lettre est en imitation des Toughra des Princes qui commencent toujours leurs lettres par un chiffre portant le nom de celui qui écrit, comme il est encore en usage chez les Sultans Ottomans de nos jours. Mais ici, au lieu du nom du Patriarche, nous y voyons des mottos, s'adressant à Dieu. Le Patriarche appelle cette sorte de toughra «Le signe de l'orthodoxie»". L'auteur s'est en fait laissé abuser par

---

[29] Pour l'origine coranique de la *basmala* des écrits musulmans et ses antécédents juifs et chrétiens, spécialement coptes, voir les pages 158-160 de K. Jahn, "Vom frühislamischen Briefwesen", ArOr 9 (1937) 153-200.

[30] Elle manque en L 2, L 3, L 5 et L 12 - ou plutôt elle y est très réduite.

la graphie très compliquée d'une invocation qui imite les *tughra* de l'époque.[31] Il avait pourtant bien vu que Gabriel VIII appelle cette formule العلامة الارتدكسية .

Il s'agit effectivement non pas d'une *tughra*, signature du sultan au dessus de la basmala, mais bien de la *'alâma*, "signe de validation ou paraphe employé dans l'Occident musulman à partir de la dynastie almoravide sur tous les documents officiels de chancellerie. Cette *'alâma*, tracée en principe de sa propre main, à l'aide d'un gros calame, par le souverain dans un espace réservé à cet effet en haut du document, au-dessous de la *basmala*, consistait en une eulogie, variable suivant les dynasties".[32] La *'alâma* est attestée à Bagdad au XIe siècle et les patriarches coptes l'ont adoptée au plus tard au XVe siècle.

La formule complète de la *'alâma* est une expression consacrée qui s'énonce de cette manière: "Gloire à Dieu toujours et à jamais; le salut du Seigneur, ô Dieu, le salut!", المجد لله ديما ابدا الخلاص للرب يا الله الخلاص. C'est, au dernier mot près, la formule copte de L 1, la plus ancienne attestation, mais il y a un flottement dans la traduction de l'expression "du Seigneur", rendue par للرب (LL 4, 6, 7, 8, 13, 17, 18) et بالرب (L 9). Il s'agit en fait d'une variation sur Ap 7,10 et 12: "le salut à notre Dieu" et "gloire ... à notre Dieu pour les siècles des siècles". La *'alâma*, quand elle est rédigée en arabe, est parfois suivie d'une seconde *basmala* en copte (LL 4, 6, 7); jusqu'à la fin du XVIe siècle au moins, on aura voulu laisser sur les documents une trace de l'ancienne langue du pays, devenue purement liturgique.[33]

Gabriel VIII qualifie la *'alâma* d'orthodoxe. Il veut probablement dire par là que cette eulogie non seulement valide sa lettre, puisqu'elle est réservée au patriarche,[34] mais qu'elle témoigne encore de la rectitude de sa foi. On retrouve ici une des caractéristiques des lettres patriarcales qui

---

[31] Cf. Artin Pacha, *op. cit.* n. 18, 198 et la planche en face de la page 205. Sur la *tughra*, voir le vieil article de l'EI(D)[1] 4 (1934) 890-894 et les nombreuses planches entre 888 et 889.

[32] E. Lévy-Provençal in EI(F)[2] I (1960) 362b-363a, article *'Alama*.

[33] Plus tard, on inscrira en copte la signature le long du document, cf. Mach. 6 (1903) 504 et 507, ou à côté de la *'alâma* arabe, cf. Trossen, *op. cit.* n. 18, planche VI en fin de volume.

[34] Comme la *'alâma* musulmane est réservée au souverain, ainsi la chrétienne au patriarche. Pour des lettres de membres du clergé inférieur, cf. Mach. 7 (1904) 955 et 957; Levi della Vida, *op. cit.* n. 18, 170.

remonte à l'échange de synodales: la profession de foi qui confirme le rôle de chef du clergé, de pasteur du peuple et de docteur de l'Église dévolu au patriarche.

Sur les autres divisions du protocole et sur la deuxième partie, le texte, il serait fastidieux de détailler ici ce que la suite de cette étude va dire au sujet de la Lettre de Jean XI. Il faut pourtant noter encore que la nature peu juridique des pièces étudiées rend souvent très difficile le départ entre Narratio et Dispositio. Quand il est par exemple demandé au patriarche une explication du credo, le texte passe insensiblement du récit de la demande à celui de la réponse. Or, une profession de foi exprime la volonté de celui qui la prononce autant que des dispositions légales: les genres se mêlent sans nette division. Dans le cas de la Lettre de Jean XI, comme on va le voir de suite, les choses sont encore plus complexes.

II. Description du manuscrit

A. *Lieu de conservation et problème de cote*

La lettre du patriarche Jean XI est un long document de papier rabattu plusieurs fois sur lui-même pour former une espèce de grand dépliant rectangulaire. Elle se trouve aujourd'hui à la Biblioteca Medicea-Laurenziana de Florence, réunie à d'autres pièces d'archives du Concile dans la "Cassetta Cesarini".

Le cardinal Giuliano Cesarini (1398? - 1444), donateur de la cassette, n'est pas un mince personnage.[35] Président du Concile de Bâle, partisan du conciliarisme, il se rallie pourtant à Eugène IV dans les premiers mois de 1438. D'abord à Ferrare, puis à Florence, il joue un rôle très actif tout au long des négociations avec les Grecs. C'est lui qui, lors de la séance solennelle du 6 juillet 1439, va lire le texte latin du décret d'union alors que Bessarion en fera la lecture en grec. Il prend part ensuite aux discussions avec les Arméniens (août-novembre 1439), puis avec les Coptes (automne-hiver 1441).[36] Légat du pape en Hongrie, il disparaît dans la débâcle de

---

[35] Outre Gill, *op. cit.* n. 1, ad index, voir l'article très détaillé de R. Mols, "Cesarini, Julien", DHGE, tome 12, Paris, 1953, 220-249 et celui, plus récent, de A. A. Strnad et K. Walsh dans DBI 24 (1980) 188-195.

[36] Pour les discussions avec les Coptes, cf. Gill id. 325, d'après les notes de Flavio Biondo publiées par B. Nogara, *Scritti inediti e rari di Biondo Flavio* (StT 48), Rome, 1927, 21-27. Voir aussi G. Hofmann, "Kopten und Aethioper auf dem Konzil von Florenz", OCP 8 (1942) 19-22; à relever qu'un des théologiens qui ont préparé la Bulle *Cantate Domino* n'est autre que Thomas de Sarzano, le futur pape Nicolas V. Pour les difficultés d'interprétation et les problèmes de traduction, voir G. Hofmann, "Le Concile

Varna qui met fin à la Croisade lancée par Eugène IV (10 novembre 1444).

C'est donc un prélat bien au courant des choses orientales qui offre au Gonfalonier et aux Prieurs de Florence la cassette d'argent où seront conservés les décrets du Concile. D'après A.M. Bandini, l'illustre préfet de la Laurentienne dans la seconde moitié du XVIIIe siècle,[37] la cassette fut déposée à la Seigneurie, dans la chapelle des Prieurs, jusqu'à ce qu'on la transférât à la bibliothèque, en 1783.[38] L'intérêt du préfet polygraphe s'en trouva éveillé et Bandini, en plus d'autres travaux sur le Concile, prépara une édition restée manuscrite des pièces en latin contenues dans la cassette.[39] Celle-ci, en 1894, était en très mauvais état.[40] Restaurée, elle est devenue aujourd'hui un objet d'exposition, tout comme la Bulle d'union *Laetentur Caeli*; les autres documents sont gardés dans une boîte métallique déposée dans un coffre-fort de la réserve.

Tard venus à la Laurentienne, les manuscrits de la Cassette Cesarini ne sont répertoriés dans aucun des grands catalogues de la bibliothèque. Lorsqu'on les cite, on n'indique aucune cote précise.[41] Pourtant, les

---

de Florence et la langue arabe", POC 2 (1952) 144-147. - Puisque Cesarini a participé aux discussions avec les Coptes et va apposer sa signature sur le Décret d'union du 4 février 1442 (cf. *Epistolae...* , *op. cit.* n. 2, n° 258, 63, l. 23), il faut corriger Mols , *op. cit.* note précédente, 239, qui ignore ces faits.

[37] Sur A. M. Bandini (1726-1803), cf. M. Rosa, "Bandini, Angelo Maria", DBI 5 (1963) 696-706. Il fut préfet de la Laurentienne de 1756 à sa mort.

[38] Cf. A. Pellegrini, "La raccolta degli atti del Concilio di Firenze di Angelo Maria Bandini", Bess. 29 (1913) 72-103, qui édite, après une brève introduction, des "prolegomeni inediti di una raccolta di atti del concilio di Firenze, che il Bandini avea già pronta per la stampa" (p. 74). Le préfet de la Laurentienne commence son exposé par une notice historique sur la cassette puis en décrit l'ornementation. Des inscriptions versifiées qui s'y trouvent gravées et que Bandini retranscrit, il ressort que la cassette fut offerte par Cesarini, alors cardinal Saint-Ange, pour conserver les décrets relatifs aux Grecs et aux Arméniens. Est-ce encore le donateur qui aura fait ajouter les nouvelles pièces? La date de transfert, 1783, est donnée par Rosa, *op. cit.* n. 3, 702. D'après cet auteur, la cassette était auparavant conservée dans la Garde-robe de la Seigneurie. Belle reproduction photographique de ce chef-d'oeuvre d'orfèvrerie à la page 28 de l'album *Biblioteca Medicea Laurenziana* édité par A. Morandini, G. De Angelis d'Ossat et M. Tesi à Florence en 1986.

[39] Il s'agit du Ms Laur. "Acquisti e Doni" 143.

[40] "E in molto cattivo stato di conservazione, ed avrebbe bisogno d'un buon restauro", remarque Rostagno dans une note de la première page de son catalogue (cf. infra n. 42).

[41] Cf. par exemple ODM, 53. Même imprécision à la page 59 pour la lettre éthiopienne de Nicodème, alors que E. Cerulli, "L'Etiopia del secolo XV in nuovi documenti storici", AfIt 5 (1933), 58 n. 1, en donne toutes les références.

manuscrits ont reçu des numéros d'entrée, en chiffres romains, probablement inscrits par Bandini. D'autres numéros, en chiffres arabes, doivent se rapporter à un examen des documents opéré par un conservateur du XIXe siècle. En janvier 1894, Enrico Rostagno fait un relevé complet de la cassette, à la suite de quoi il rédige quatre pages d'un véritable catalogue, malheureusement non publiées.[42] Il donne une nouvelle cote à ce qu'il appelle les "pezzi" qui sont soit des documents entiers, soit des recueils de documents , soit encore des lettres, voire de simples billets.

De cette manière complexe, sinon confuse, d'attribuer des cotes aux manuscrits de la Cassette Cesarini, la Lettre de Jean XI porte les traces. Au verso replié de la première feuille, au-dessous de l'adresse arabe et de l'intitulé latin contemporain du Concile, on trouve le cachet de la bibliothèque puis, à sa droite, ceci: N. XVIII (9) et un peu plus à droite encore, au crayon, le numéro 10. Devant le titre latin, on a inscrit, en soulignant le chiffre: N°9. La lettre porte donc le numéro XVIII, probablement donné par Bandini. Les autres chiffres, le 9 qui vient d'un classement ultérieur peu clair et le 10 ajouté par Rostagno qui numérote à nouveaux frais toutes les pièces de la Cassette (son propre catalogue de 1894 portant le numéro 17), peuvent être négligés comme secondaires. On citera donc ainsi la Lettre du patriarche Jean XI à Eugène IV: Biblioteca Medicea-Laurenziana, Cassetta Cesarini, Doc. Concil. n° XVIII.

B. Support et format

La lettre de Jean XI est écrite sur un papier non filigrané, blanc, lisse et comme huileux, ce qui le fait ressembler à du parchemin. Il n'a que de légères taches de rouille et malgré les nombreux plis, résiste aux déchirures. Quelques petits trous sont à signaler. L'absence de filigrane ainsi que l'aspect de surface rendent plus que vraisemblable l'origine orientale, égyptienne peut-être, de ce papier.[43]

---

[42] Grâce à l'obligeance de la Dr. Anna Lenzuni, Directrice de la Laurentienne, nous avons pu obtenir une photocopie du catalogue manuscrit de Rostagno (1860-1942): qu'elle en soit vivement remerciée. Sur la couverture de papier brun qui protège aujourd'hui la Lettre, l'ancien numéro 9 a été biffé et un 10 entre parenthèse écrit à droite, au dessus, probablement par Rostagno.

[43] Sur le papier oriental, sa diffusion, sa fabrication et ses variétés, cf. Adolf Grohmann, *Arabische Paläographie*, 1er volume, Vienne, 1967, 98-105. A relever, p. 101, col. a, la critique d'al-Qalqashandî qui soutient que le papier provenant d'Occident est de mauvaise qualité et peu durable. Voir aussi Denis Muzerelle, *Vocabulaire codicologique — Répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits*, Paris, 1985, 47, n° 131.04, qui écrit en remarque: "Le papier oriental présente une

Comme nombre de documents de la diplomatique arabe,[44] la Lettre se présente sous la forme d'une longue bande de feuilles de papier collées les unes sur les autres et mesure 5,5 sur 0,180 m.[45] A l'exception de l'adresse, elle n'est écrite que sur une seule face. Les vingt feuilles qui la constituent ne sont pas d'égale hauteur et varient de 0,262 m pour la première à 0,285 m pour les septième et huitième.[46] En largeur, il peut y avoir un léger décalage, comme entre la treizième et la quatorzième feuille. C'est toujours la feuille qui précède qui est collée au-dessus de la suivante et la jointure varie de 4 à 10 mm. Sous la dernière feuille se trouve collée une languette de papier, comme si l'on avait découpé une vingt et unième feuille.

La bande de papier n'a pas été roulée mais, après qu'on eut calligraphié la lettre,[47] elle a été pliée quatorze fois sur elle-même. Il n'est pas facile de savoir par où le pliage a commencé, soit à la fin en rabattant 0,357 m sur la face écrite, soit au début en faisant le premier pli à 0,472 m. De toute manière, on a dû calculer que le document, plié selon le type du livre-accordéon,[48] aurait une hauteur d'à peu près 0,36 m et que la première feuille pourrait se rabattre au-dessus de l'entassement des plis sur environ 0,11 m. Complètement plié, le document se présente donc comme un rectangle d'environ 0,36 sur 0,18 m, à l'épaisseur variable selon l'aplatissement imposé à l'ensemble.

---

couleur brunâtre et une surface très lisse, quasi glacée (dues à l'encollage à l'amidon); des feuilles épaisses mais souples; des pontuseaux disposés à intervalles irréguliers, souvent par groupes, et peu marqués; des vergeures grosses, obliques ou incurvées, une absence générale de filigrane", description qui convient au papier de la Lettre, sauf pour la couleur.

[44] Cf. Adolf Grohmann, *op. cit.* n. 23, Vienne, 1924, 58. Il signale un document de papier conservé au Caire long de 20 mètres!

[45] Dimensions données par Rostagno dans son catalogue inédit, p. 3, pièce 10. Sur la gauche du manuscrit, tout au long de la bande, des tirets au crayon indiquent le métrage et les 53 centimètres supplémentaires, ce qui a dû être fait en 1894. En raison de la relative fragilité du document qu'il ne fallait pas aplatir, les mesures que nous avons effectuées en janvier 1992 ne sont pas toujours précises au millimètre.

[46] En comptant les feuilles selon les lignes du texte, la première ligne se trouvant par ailleurs sur la deuxième feuille.

[47] Le copiste n'a pu éviter d'écrire sur la jointure (l. 18, 23, 28, 47, 52, 57, 76, 81). Quant aux plis, ils se situent plusieurs fois sur une ligne d'écriture (l. 9, 22, 28, 47, 53, 66, 78, 84), ce qui rend parfois difficile la lecture sur microfilm.

[48] Cf. Muzerelle, *op. cit.* n. 9, 58, n° 141.07: "une longue bande de matériau pliée alternativement dans un sens puis dans l'autre".

C. Encres, lignes, écritures et mains

Un phénomène important pour l'étude de la Lettre que la photographie ne permet pas de déceler, c'est que trois encres différentes ont été utilisées pour écrire le document. Elles révèlent ainsi trois étapes de la rédaction qu'il convient de distinguer.

La première encre, la plus belle aussi, d'un noir qui ne s'est pas altéré, a servi au copiste pour calligraphier un texte rédigé à l'avance. Il compte 91 lignes en arabe et un passage en copte inséré entre la deuxième et la troisième ligne.[49] Cette invocation pieuse au graphisme recherché, sinon esthétique, et qui comporte trois lignes serrées, à l'écriture plus épaisse, avec pleins et déliés, constitue la seule décoration du manuscrit.[50]

Le style d'écriture du calligraphe est un *naskhî* au trait ferme, légèrement gras, sans presque aucun repentir.[51] Il ne manque quasiment aucune lettre. Les points diacritiques sont rarement omis, sauf pour le *yâ* et le *tâ marbûṭa* séparé où ils sont plus capricieux (le *tâ marbûṭa* lié est le plus souvent écrit cursif). Ils peuvent être soit isolés, soit rassemblés en chevron; la fantaisie du calligraphe s'y exprime à l'envi.[52] Les lettres non pointées sont fréquemment pourvues d'un chevron qui ressemble à un oiseau en vol pour le *sîn* ou à une demi-lune. Les voyelles brèves sont assez souvent notées; la *fatḥa* et la *kasra* peuvent se diriger vers la gauche ou la droite, le trait étant plus ou moins long et décidé. Les trois *tanwîn* sont attestés (l. 5, 6, 70 par exemple), la *shadda* arrive comme naturellement sous le calame du calligraphe en certains endroits, la *madda* est mise plus souvent qu'il ne faudrait en écriture classique, enfin il y a une quinzaine de *sukûn*, tous de bon aloi. L'ensemble des signes diacritiques, sans compter un *hamza* fort voyageur, entoure les lignes comme une espèce de forêt où il n'est pas toujours aisé de se retrouver. Il suffira de savoir qu'un chevron arrondi et tourné vers le haut peut signifier: une absence de point (l. 2), deux points (l. 8), trois points (l. 1) et *sukûn* (l. 6)!

---

[49] Il ne s'agit donc pas, comme on peut le lire dans ODM, 58, d'une "Subscriptio coptica". Pour ce genre d'invocation, cf. ce qui a été dit plus haut sur la *'alâma*.

[50] La *Tafel 87*, n° 50 in Maria Cramer, *Koptische Paläographie*, Wiesbaden, 1964, peut donner une idée, mais en plus heureux, du style d'écriture de l'invocation.

[51] La ligne 46 commence par un *wâw* fautif non achevé sur lequel le copiste a écrit l'*alif* correct. A la ligne 66, il semble corriger des points diacritiques en rajoutant les bons, sans raturer les mauvais. Il restitue une fois une accentuation fausse (l. 80).

[52] Pour le *shîn* par exemple, on trouve ·:· (l. 5), v (l. 7), voire ··· (l. 19). Pour le *tâ* et le *qâf* ·· (l. 2) ou: (l. 4).

La première ligne commence à environ 0,35 m du début du document. La marge de droite est d'environ 40 mm, celle de gauche de 15 mm, ce qui donne une ligne écrite d'environ 125 mm. En fait, les lignes vont varier de 110 à 130 mm de longueur, le copiste devant parfois achever le mot au dessus de la ligne, ce qu'il fait avec élégance. L'espace entre les lignes, comme il sied à ce style de chancellerie,[53] est important, entre 40 et 50 mm, pour une ligne écrite d'environ 10 mm de hauteur. Ainsi la Lettre, dont la ferme calligraphie est un peu chargée, garde un aspect aéré.

La ligne 91, dernière ligne du calligraphe, marque bien la fin d'une lettre officielle: après la date vient un signe de ponctuation suivi d'une invocation pieuse.[54] Tout indique la conclusion du document, d'autant mieux que les deux dernières lignes sont plus resserrées et que le copiste est arrivé au bas de la dernière feuille. Mais dans la marge de droite, à l'envers et en oblique, dix-neuf petites lignes supplémentaires ont été maladroitement écrites, qui remontent à environ 0,36 m de la fin du manuscrit, jusqu'à la hauteur de la ligne 84.

Cette addition a été faite avec une deuxième encre, rousse aujourd'hui. L'écriture est bien moins soignée que celle de la première encre, ce n'est pas l'oeuvre d'un calligraphe. Beaucoup de points diacritiques font défaut, des mots semblent tronqués, le déchiffrement n'est pas facile.[55] Quand ce texte a-t-il été griffonné? A coup sûr après que la lettre a été calligraphiée, ses lignes se moulant sur celles de la lettre. Cela a dû probablement se passer une fois accomplie l'opération de pliage et il semble bien que le premier mot de la ligne 109 suive le pli qui s'y trouve. Mais pourquoi avoir défiguré un document si soigneusement calligraphié en ajoutant ces méchantes lignes? On a vu que la dernière feuille portait au dos, dans le bas, une languette collée, comme si une autre feuille y avait été jointe puis découpée. Était-ce là un billet additionnel qui serait tombé et dont on aurait par la suite (au Caire? à Florence?) recopié la teneur sur la lettre même? Mais la languette n'est peut-être qu'un renfort et ce sera délibérément qu'on aura ajouté les

---

[53] Cf. Grohmann, *op. cit.* n. 23, 74-75: "amtliche Schriftstücke, die sich überhaupt durch hübsche äussere Form auszeichnen, sind oft unter grosser Raumverschwendung abgefasst. (...) die Zeilen sind durch ausgiebige Zwischenräume voneinander geschrieben".

[54] Cf. id. 73 pour le signe de ponctuation et 87, aux n° X et XI, pour les dernières parties types d'un diplôme de chancellerie: Datierung et Apprecatio.

[55] Cf. Basetti-Sani, *op. cit.* n. 4, 631: "Il resto del testo è scritto nel margine destro della lettera, e non sempre è chiaro e decifrabile".

lignes.

La troisième encre, aujourd'hui gris pâle, est celle de l'adresse écrite tout au sommet du verso replié de la première feuille,[56] ainsi que de quelques mots bizarrement placés sous la ligne 27. Le calame paraît avoir été plus fin que dans les deux autres cas, mais il y a de fortes chances que ce soit la même main qui ait écrit à l'encre rousse et à l'encre gris pâle. S'il manque aussi dans ces mots beaucoup de points diacritiques, c'est surtout la similitude de quelques traits de plume qui est troublante.[57] L'analyse de la langue va confirmer la parenté entre toutes ces additions à la lettre calligraphiée.

D. Langue et grammaire

Il n'est guère possible ici de détailler tous les faits de langue qui mériteraient un développement. Ce n'est ni dans les vues ni à la portée de ce travail que de donner une étude grammaticale exhaustive de la Lettre. L'édition assez détaillée, espérons-le, permettra à d'autres d'en esquisser une. Il suffira de situer le texte de la Lettre dans cet état de langue que l'on appelle le moyen arabe — plus précisément le moyen arabe des Chrétiens d'Égypte.[58] Ici encore, la distinction par le critère des encres s'impose, car les additions contrastent clairement avec le texte calligraphié sur le plan linguistique aussi.

De toute évidence, une chancellerie ne donne pas à copier un document précieux avant de l'avoir minutieusement préparé.[59] Il n'est que de lire la

---

[56] Sous l'adresse arabe se trouve l'intitulé latin écrit en minuscules d'époque contemporaine de la Lettre, sans doute quand elle a été classée parmi les documents du Concile.

[57] Seule une étude paléographique précise et compétente pourrait trancher la question. Mais il y des ressemblances frappantes entre les deux mains, spécialement dans la forme du *hâ* final et du *tâ marbûṭa*, assez caractéristique avec un grand gonflement, presque comme un a minuscule (comparer l'adresse avec les lignes 96, 98 et 103). De même, la forme *kir* (et non *kîr*) dans l'adresse et à la ligne 99, ici sans la haste oblique du *kâf*.

[58] Pour l'arabe chrétien en général, notre guide est l'ouvrage fondamental de Joshua Blau, *A Grammar of Christian Arabic. Based mainly on South-Palestinian Texts from the first Millenium* (CSCO 267/Subs.27, 276/Subs.28, 279/Subs.29), Louvain, 1966-1967. Pour l'arabe des Chrétiens d'Égypte, référence est faite à S. Kussaim, "Contribution à l'étude du moyen arabe des Coptes II. Partie synthétique", Muséon 81 (1968) 5-77.

[59] Le travail de chancellerie était bien connu des Coptes. Ils ont toujours été présents dans l'administration de l'Égypte, même sous des régimes qui leur étaient hostiles. A l'époque mamelouke, le fameux décret sur les Dhimmi de 1354 stipule qu'ils sont exclus

première période de la Lettre de Jean XI pour s'apercevoir qu'elle n'a pas été négligemment rédigée. Même s'il n'y a pas de vraies rimes, le rythme de la phrase, la cascade de participes substantivés qui la construit autant que l'agencement adroit des idées sont la preuve d'une recherche stylistique. Il n'est pas surprenant dès lors que la langue de la partie calligraphiée de la Lettre ait des prétentions classiques.

Cela se vérifie d'abord dans la phonétique. Pas de confusion entre *ḍâd* et *ṣâd* ni d'emphatisation.[60] Bien que le *thâ* dût être déjà prononcé comme le *tâ*, le copiste est assez zélé pour l'écrire correctement.[61] La morphologie reste de même très classique, les *maṣdar* et les pluriels sont normaux, le duel suit les règles (l. 11 et 54, mais pas 89), ainsi que les formes verbales parmi lesquelles le passif n'est pas oublié (par exemple l. 60, 63, 72, parfois vocalisé); il n'y a pas de particules composées incongrues.[62] Du côté de la syntaxe, même constatation: les désinences du nom sont non seulement connues mais encore souvent notées et le rapport d'annexion demeure tout à fait classique.[63] Les accords se font selon la grammaire conventionnelle. Les phrases sont bien articulées entre elles par diverses conjonctions, même si le style est peut-être rugueux.

Pourtant, le copiste n'a pas manqué de trahir par endroits ses principes puristes. Une graphie erronée, quelques vocalisations fautives idiolectales ou dialectales sont de premières entorses.[64] Mais c'est avant tout dans le

---

des fonctions administratives, cf. la chronique bibliographique de K. Samir, "Chrétiens sous les Mamluks", BACh 3 (1979) 68. Cf. aussi le pamphlet contre les secrétaires coptes d'al-Asnawî (mort en 1370) et les autres témoignages rassemblés dans M. Perlmann, "Notes on anti-christian propaganda in the Mamluk empire", BSOAS 10 (1940-1941) 843-861; le dernier date de 1464.

[60] Deux phénomènes fréquents dans les manuscrits coptes, cf. Kussaim, *op. cit.* n. 58, 28.

[61] Dans la date, la prononciation vivante semble échappée au copiste qui écrit *tânî ashra.* Ailleurs, il se garde bien de cette faute (par exemple اثنان l. 89), trop bien peut-être jusqu'à écrire المثكثرة (l. 3)!

[62] Sur ces points de morphologie où les Coptes s'éloignent de l'arabe classique, cf. Kussaim, *op. cit.* n. 58, 30-44. Comme exemple de bonne orthographe du copiste, on peut citer la forme classique أرا (l. 79), par opposition à اورا , forme très fréquente d'après Blau, id., 175B.

[63] La perte de désinence entraîne la nécessité d'un nouveau rapport d'annexion: c'est là une des caractéristiques majeures du moyen arabe qui tend ainsi à devenir une langue analytique, cf. Blau, id., 45-46 et 317-345; Kussaim, id., 44-48. Rien de tel dans cette partie de la Lettre qui s'efforce à la correction classique.

[64] Graphie erronée: تقا pour تقى (l. 74), cf. Blau, id., 81. La vocalisation de المَجوُس

traitement du *hamza* que le texte calligraphié de la Lettre avoue son origine moyen arabe. Fidèle à son orientation classicisante, le copiste voudra écrire le *hamza*. S'il le fait souvent à bon escient en début de mot,[65] il tombera vite dans un travers bien analysé par J. Blau, quand il cherchera à mettre un *hamza* au milieu ou en fin de mot: la pseudo-correction.[66] A côté de formes correctes, au sens de classique,[67] il y en a beaucoup qui ne le sont pas, soit que le copiste ait choisi la forme moyen arabe, soit qu'il ait tâché de rendre classique la forme tout en corrigeant mal à propos. En moyen arabe, le *hamza* tend à disparaître complètement, sans laisser aucune trace, ou bien alors il provoque un allongement de la voyelle précédente.[68] Cette dernière règle est fidèlement suivie en maints endroits, par exemple الجزيَة (l. 20) pour الجزئية, سَاير (l. 34) pour سائر. Le copiste va même signaler l'allongement par une *madda* sur la voyelle longue qui précède. On aura ainsi: سآير (l. 9 et 68), قآيلين (l. 71).[69] Souvent, le texte présente des pseudo-corrections. A la ligne 15, الأَباد est une hypo-correction pour الآباد. Mais très fréquemment, le copiste orthographie le *hamza*, tout en ajoutant la *madda* de l'allongement.

(l. 39) paraît simplement une négligence. Plus curieux le cas de سَمط (l. 85) où l'éditeur des ODM veut reconnaître سماط (cf. p. 57, note à la ligne 17). Pour هلِمّوا (l. 72) et قُس (l. 88), voir ce que dit Blau, *op. cit.* n. 24, 63B sur le passage u>i et i>u, à moins que la forme *quss* soit suggérée au copiste par les pluriels *qussûs* (l. 46) et *qussâ* (cf. Kussaim, id., 33). Pour le pluriel قُوَن (l. 89), voir Kussaim 29: la chute du hamza initial s'est déjà produite au singulier. Pour -قلِ (l. 72), cf. Blau 70B. Comme forme du moyen arabe, on pourrait encore mentionner المتكثرة (l. 3), participe de V^e forme non attesté par les dictionnaires; la Ve forme sert de passif à la IIe, cf. Kussaim 38, Blau 164A. Deux exemples du même verbe dans Rachid Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)* (Beauchesne Religions 15), Paris, 1985, 173 et 225, n. 228.

[65] Par exemple lignes 22, 32, 37, 41, 45, 47, 51, 62, 75, 79, 81, 82, 85. A la ligne 12 par deux fois sous الاتحاد, il est difficile de décider s'il s'agit d'un *hamza* inférieur ou d'un chevron sous le *ḥâ*.

[66] Cf. Blau, *op. cit.* n. 58, 50-51. L'auteur distingue l'hyper-correction, forme trop correcte là où l'arabe classique admet la même forme que le moyen arabe, de l'hypo-correction, forme pas assez correcte, l'alignement sur l'arabe classique n'étant pas poussé assez loin.

[67] Pour le *hamza* initial, cf. supra la note 65. *Hamza* médian: lignes 12, 54. Tous les *hamza* finals sont écrits.

[68] Sur le traitement du *hamza*, cf. Kussaim, *op. cit.* n. 58, 29 et surtout Blau, id., 83-105.

[69] Pour le passage a'i>ayi, cf. Blau, id., 94. A la ligne 78, deux verbes *primae hamzatae* se suivent, tous deux à la deuxième forme. Le premier est écrit يؤمِلوهُ de manière classique; pour le second, يأَمنهُم, cf. Blau 85A-B et 171-172, § 74.2, qui pense à un "historical spelling".

Trois exemples: السُؤآل (l. 76); مآء et بقآء (l. 73).

Le traitement du *hamza,* qu'il faut bien reconnaître un peu fantaisiste malgré un principe de base juste — l'allongement qui correspond à l'état de langue du copiste —, révèle à lui seul les qualités et les défauts du texte calligraphié. Sa langue est correcte et se veut classique, mais les habitudes de l'oralité prennent souvent le dessus: le moyen arabe perce sous l'arabe classique.

Quand on se tourne vers les additions des deux autres encres, la percée du moyen arabe semble encore plus triomphante. L'adresse et les quelques mots écrits à l'encre gris pâle sous la ligne 27 sont trop peu de chose pour en découvrir des traces majeures. Mais l'absence totale de *hamza*, la confusion entre *tâ* et *thâ* (dans تبت), entre *ṭâ* et *ẓâ* (الظويانية et العطمى),[70] l'adjonction par deux fois d'un *alif otiosum* (المرجوا et العفوا l. 27**)[71] constituent de sûrs indices.[72]

Les lignes ajoutées à l'encre rousse tranchent quant à elles brusquement sur le style tout de même soutenu de la Lettre. La première phrase déjà dénote le style oral du moyen arabe des Coptes.[73] Le relatif *alladhî* sans antécédent, employé comme neutre,[74] est repris par le démonstratif féminin dans une apodose en anacoluthe dont le sujet — la première personne du singulier — se trouve spécifié par une apposition renvoyée après deux compléments circonstanciels: c'est bien du style parlé. Du point de vue de la syntaxe, il faut relever l'usage de *fî* à la ligne 105, gouvernant une relative non introduite par un pronom (on attendrait *mâ*).[75] L'absence de duel à la ligne 109 où il s'agit des deux émissaires, la forme *bihu,* la locution prépositive *'ilâ bayna yadî-* (l. 98) sont autant de témoins d'une langue en pleine évolution.[76]

---

[70] La confusion la plus habituelle en moyen arabe se fait entre *ḍâd* et *ẓâ* (cf. Blau, id., 113-114 et Kussaim, id., 28). Le copiste ne sentait-il aucune différence entre l'emphatique occlusive sourde et l'emphatique interdentale sonore?

[71] Sur l'*alif otiosum* après chaque *wâw* final, cf. Blau, id., 127, n° 28.

[72] Nous traiterons de la forme امحفير, l. 27*, dans le second article.

[73] Pour cette caractéristique, cf. Kussaim, *op. cit.* n. 58, 76-77, en conclusion de son étude. Sur l'anacoluthe, id. 70-71.

[74] Sur ce phénomène, déjà présent en arabe classique mais beaucoup plus fréquent en moyen arabe, cf. Blau, *op. cit.* n. 58, 554-555, n° 436.

[75] Aucune occurrence du phénomène dans Blau, id., 540-576 qui traitent des relatives. S'agit-il d'une simple négligence ou d'un dialectalisme égyptien?

[76] Sur la disparition progressive du duel, cf. Blau, id., 209-223. Pour le pronom

Ces quelques glanures grammaticales, plus attentives aux déviations qu'aux phénomènes réguliers, ne visaient qu'à mettre en évidence une réalité, celle de l'écart inexorable entre la langue classique et le parler du XVe siècle copte. Certes, la chancellerie patriarcale a tâché de produire un texte de belle tenue et elle l'a réussi, même fort bien dans les vingt-deux premières lignes. Mais le calligraphe, tout méticuleux qu'il fût, n'a pu s'empêcher de glisser, dans la graphie surtout, des formes du moyen arabe. Les additions, quant à elles, ressortissent franchement à cet état de langue — on voudrait presque dire qu'elles le font sans complexe.[77]

L'analyse de l'écriture laissait soupçonner une même main à l'oeuvre dans les additions à l'encre rousse et à l'encre gris pâle. L'étude de la langue en démontre à nouveau la parenté. Pourrait-on risquer maintenant une hypothèse sur l'identité de cette main?

E. Calligraphe et autographe

C'est un abus manifeste que d'appeler, avec l'éditeur des *Orientalium Documenta Minora*, la Lettre de Jean XI à Eugène IV un "autographum".[78] Est-il pensable que le patriarche d'une nation si connue pour ses secrétaires passe son temps à calligraphier un document de plus de cinq mètres de long? Même si le terme "autographe" est pris dans un sens plus large, il occulte néanmoins une distinction fondamentale. La Lettre, en effet, est un document de chancellerie, elle obéit à des critères précis, étudiés dans le chapitre précédent, elle est l'oeuvre de professionnels et c'est un calligraphe attitré qui a dû en tracer les lignes. Mais les additions, en revanche, pourraient bien être de la main même du patriarche.

Qui d'autre effectivement aurait eu l'audace de défigurer ainsi un document de chancellerie, une pièce d'archives? Si une feuille était tombée, un billet supplémentaire amputé, pourquoi l'aurait-on méchamment écrit sur

---

suffixe *-uh* écrit avec *ḍamma*, même après un génitif, cf. id. 134, n° 31.1.; il s'agit d'un phénomène pandialectal, cf. n. 7 ad loc. L'érosion des prépositions simples entraîne leur renforcement par un nouvel élément, cf. Kussaim, *op. cit.* n. 58, 42-43 (des exemples avec *ilâ*). L'adverbe مشافا (l. 96 et 107) doit correspondre à مشافهة (cf. ODM, 58, l. 6 et note ad loc.). Blau, id. 323-324, traite du *tanwîn -an* adverbial, assez bien conservé en moyen arabe. La faiblesse autant du *hâ* que du *tâ marbûṭa* (cf. Blau, id., 115-121, n° 23 et 24) explique peut-être cette forme du moyen arabe où la finale adverbiale *-an*, plus forte, l'aurait emporté.

[77] Pour les détails du vocabulaire, voir les notes à la traduction. Sur les noms propres, voir la fin du commentaire, dans le second article.

[78] Cf. ODM, 53, introduction en italique.

la lettre même? Si l'accident s'était produit après le départ du Caire, en voyage, voire à Florence, pourquoi ne l'aurait-on pas repris sur une autre pièce? Comment aurait-on osé présenter la Lettre à son illustre destinataire, au pape et au Concile? Mais si l'addition à l'encre rousse, rédigée à la première personne et s'adressant au pape à la deuxième, était du patriarche même, ces questions ne se poseraient plus. Lui seul en effet était habilité à commettre ce crime de "lèse-calligraphie".

Une nouvelle question surgit alors: pourquoi l'aurait-il fait? Peut-être pour échapper à la censure mamelouke. Car ces quelques lignes sont un véritable billet d'introduction pour André, l'abbé de Saint-Antoine: comme le patriarche a reçu Albert, ainsi Eugène devra-t-il recevoir le légat du patriarche. Des secrets à répéter au pape, comme Jean XI le dit dans son mot, n'était-ce pas assez pour provoquer la censure mamelouke qui a certainement visé la Lettre?[79] Jean XI, après le passage dans les mains musulmanes, aura peut-être rajouté ce billet au fond du manuscrit.

Il reste à proposer une hypothèse pour les additions à l'encre gris pâle. La Lettre demandait une adresse et la première feuille rabattue était prévue pour cela. Pourquoi n'est-ce pas le calligraphe qui l'a écrite de sa belle main? Les mots sous la ligne 27 font double emploi avec la ligne 23 qui ouvre une nouvelle section de la Lettre. Pour la deuxième fois apparaît le nom du patriarche, entouré de plus d'humilité encore. Cette fois le nom n'est plus calligraphié, mais comme personnalisé par une écriture cursive. Ne serait-ce pas à nouveau Jean XI qui aurait voulu par là signer sa Lettre — manière étrange et disgracieuse, mais d'autant plus remarquable? Il l'aurait fait encore en inscrivant lui-même l'adresse, authentifiant ainsi le document aux yeux du pape comme, d'abord, à ceux de la censure mamelouke.

La Lettre ne comporte aucun sceau, ce qui est étonnant. Si l'on ne veut pas voir dans le يونس de la ligne 27** la signature du patriarche, sa Lettre n'en portera aucune.[80]

---

[79] L'esquisse historique sur le patriarche Jean XI que nous proposerons dans le second article reviendra sur cette question de la censure gouvernementale et, plus généralement, sur les injonctions faites aux patriarches coptes par le pouvoir mamelouk.

[80] Grohmann, *op. cit.* n. 23, 83, note que le sceau remplace souvent la signature; il faut donc au moins l'un des deux. Voir pourtant ce qui a été dit plus haut de la *'alâma*. Les lettres des patriarches en correspondance avec la papauté aux XVIe et XVIIe siècles portent des sceaux, apposés près de l'invocation, cf. Mach. 7 (1904) 881 (à côté du copte, le mot ختم), ainsi que Artin Pacha, *op. cit.* n. 18, 197 et reproduction face à la page 205, et Détré, id., 151 et reproduction (d'un autre document) face à la page 156.

Selon l'hypothèse ici avancée, le patriarche Jean XI a de sa main rédigé l'adresse, puis a apposé sa signature de manière impromptue dans le corps même du texte. Plus tard, une fois obtenu le laissez-passer de la censure mamelouke, il aura ajouté un mot d'introduction pour son légat, dans la marge, à la fin du document.[81]

L'hypothèse semble hasardeuse, mais il faut bien essayer de comprendre l'énigme posée par les additions à la Lettre. Pour ce faire, on a anticipé sur l'analyse de son contenu. C'est avec cette tâche que va s'achever la description du manuscrit.

F. Analyse de la Lettre

En reprenant les distinctions relevées dans le chapitre précédent mais selon l'ordre propre à la Lettre, l'analyse de son contenu peut s'exprimer ainsi:

1. ADRESSE

	Au pape de Rome Eugène. Que Dieu le confirme dans son pontificat!

2. PROTOCOLE

Invocatio (l. 1-21)	Au nom de Dieu, un par l'essence, multiple par les attributs essentiels qui sont ces trois: Père, Fils et Saint-Esprit. En tant que Fils, il est descendu pour sauver les hommes, en naissant de la Vierge Marie. Médiateur entre Dieu et les hommes, il est appelé Emmanuel, Jésus et Christ. Nous le louons avec les anges et le remercions pour ses grâces. A lui la gloire avec son Père et l'Esprit de Sainteté. Amen.

NB: La *basmala* très développée est encore interrompue après deux lignes par une invocation en copte: «Gloire à Dieu à jamais. Le salut vient de Lui.»

[81] Dans l'analyse de la Lettre qui suit, on reprend les divisions que Grohmann, *op. cit.* n. 23, 86-87, donne pour les documents de la diplomatique arabe. Or, dans le texte calligraphié, il manque la Dispositio, "der wesentliche Inhalt der Urkunde, der Ausdruck der Willensmeinung des Ausstellers..." (87). Le billet ajouté, voilà la Dispositio, sortie de son contexte naturel. Sciemment, la chancellerie a voulu omettre quelque chose.

Intitulatio (l. 23-27) L'humble Jean, ministre du Siège de Marc à Alexandrie et des territoires de sa prédication se prosterne devant la maison patriarcale d'...

Inscriptio (l. 27-36) ... Eugène, pape de Rome et de tout ce qui lui appartient. Il est pétrinien par l'ordre, johannique par l'amour, chef des Pères.

Salutatio (l. 37-41) Que Dieu conserve son peuple, le guide et ne le prive pas de son enseignement.

3. TEXTE

Narratio

a) l. 41-61: *Accusé de réception de la Lettre*

Une lettre de sa Sainteté est arrivée par les soins du prêtre Albert et de ses compagnons. Une fois ses sceaux brisés, nous en avons été embaumés. Après l'avoir baisée, l'humble (Jean) l'a fait traduire. Pour cela, un délai fut accordé.

b) l. 61-75: *Lecture solennelle de la Lettre*

L'humble (Jean) ordonne que la lettre traduite soit lue en sa présence, celle du clergé et du peuple rassemblé, dans l'église Notre-Dame au quartier de Zuwayla. La joie fut immense. Mais nous devons purifier nos coeurs pour mériter d'entrer dans la lumière.

c) l. 76-87: *Prière et voeux pour le pape*

L'humble (Jean) présente au Seigneur sa prière pour qu'il protège le pontificat (d'Eugène). Qu'il mette entre nous amour et paix, nous compte parmi les purs et nous débarrasse de notre habit de misère.

d) l. 87-89: *Détail des cadeaux reçus*

Des cadeaux ont été amenés par le prêtre Albert, parmi lesquels deux tableaux et un vêtement.

4. ESCHATOCOLE

Date (l. 91) Le 12 Tût de l'année des Martyrs 1157.

Apprecatio (l. 91) Gloire à Dieu éternellement!

5. *Dispositio* postposée

Lignes 92-110: *Billet d'introduction pour le légat André*

Ce qui n'est pas écrit dans cette Lettre, Albert te le dira oralement. De plus, l'humble (Jean) a prévu quelqu'un pour sa Sainteté, l'abbé André de Saint-Antoine. Il répondra à tout ce qui tu lui demanderas. Aie confiance en lui car il est mon légat. Il te parlera en secret et en public. Accueille-les comme des gens crédibles! Amen.

III. Édition et traduction de la Lettre

Comme principe d'édition a prévalu la plus grande fidélité au manuscrit. Les corrections entreprises s'imposent comme évidentes; il n'y a que trois leçons douteuses (lignes 5, 27* et 109) et une conjecture (ligne 109).[82]

Parmi les nombreux signes au-dessus et au-dessous des lettres, les *sukûn* et les signes diacritiques sur les lettres non pointées n'ont pas été repris. Il reste malgré tout une part d'arbitraire dans la localisation de tel ou tel signe, car le copiste ne les a pas toujours placés à la hauteur de la lettre qu'ils affectent.[83] Le *yâ* médian ou final ainsi que le *tâ marbûṭa*, très souvent écrits sans points là où l'orthographe classique le demanderait, ont été en général harmonisés, sans être signalés dans l'apparat critique des lignes 1 à 91. En revanche, les additions qui ne sont pas de la main du calligraphe ont un apparat exhaustif.

Sigles:

ms = leçon du manuscrit
OD = leçon de l'édition O'Shaughnessy, dans *Orientalium Documenta Minora*, CFI 3,3 (1953), n° 39, p. 54-58.

NB: Les lettres et les chiffres en marge de la traduction indiquent les lignes de l'édition du texte arabe; l'astérisque montre le début de la ligne. Les notes de ce chapitre ne visent qu'à relever les problèmes de traduction; un commentaire plus fourni sera proposé dans un prochain article.

---

[82] Due à l'obligeance du professeur J. Grand'Henry.

[83] Des signes paraissent inexplicables: une espèce de pâté sur l'*alif* qui commence la ligne 68, mais ce n'est peut-être qu'un *hamza* très négligé; à la ligne 103 sur الدكور, quelque chose qui ressemble à un *hamza* (!). Pour des raisons techniques, il n'a pas été possible de reproduire le *hamza* aberrant sous la *madda* d'آلبرطس, l. 46 et 88.

a الى القلاية الابوية السيدية الاقدسية الطوبانية كر افجانيوس بابا
b مدينة العظمى رومية وساير اعمالها ادام الرب رياسته وثبت كرسى قداسته
c litterae Johannis patriarche Jacobinorum in arabico

١. بسم الآله الوَاحد بالذّات المثلث بالصِفات
٢. وحدة حقِيقيّة البَسيط جوهَره بساطة مطلقَة

ⲠⲒⲰⲞⲨ ⲪⲀ ⲪⲚⲞⲨⲦ ⲠⲈ
ⲈⲐⲘⲎⲚ ⲈⲂⲞⲖ ϢⲀⲈⲚⲈϨ ⲚⲦⲈⲠⲒⲈⲚⲈϨ ⲀⲘⲎⲚ
ⲠⲒⲞⲨϪⲀⲒ ⲚⲦⲈⲠϬⲤ ⲪⲚⲞⲨⲦ

٣. لا نَسبيّة المتكثرَة صِفاته الذّاتيّة والفِعليّة
٤. المُختصّ منها بثلاثة اقانيم ازلية غير عَرضِيّة
٥. المشتقّ له منها اسماءٌ شريفة اقنوميّة المُسَمَّى
٦. بحَسبها تَسمِيّة منقولة شرعيّة اباً وابناً
٧. ورُوحاً قُدسِيّة المتّحد من حيثُ هُو ابن بالشخص
٨. المجبُول من مَريم البتول المولودُ منها ولادة عَجيبة

INSCRIPTIO EPISTOLAE A TERGO PRIMAE CHARTAE
a القلاية : الفلاىة ms || السيدية : السىديه ms || الاقدسية : الاقدسيه ms || الطوبانية : الظوبانيه ms || كر : كير OD || افجانيوس : افحاىوس ms || b العظمى : العطمى ms supra lineam || ساير ms : سائر OD || الرب : الرب ms || رياسته : رىاسته ms || ثبت : تبت ms || قداسته : قداسه ms || c inscriptio latina litteris abbreuiationibusque usitatis notatur || patriarche Jacobinorum sic ms.

VERSUS 1-91 AB AMANUENSE SCRIPTI
de lineis copticis siue *'alama* uid. cap.I,B; sola tria puncta || ms ٢ حقِيقيّة : حقيقىّة diacritica notantur || ٣ المتكثرَة : المتكثرَه ms || ٥ المشتق : المشتف ms ut uid. (lacuna supra lineam) || ٧ المتّحد : المتحد ms : المتّخذ OD ||

1. ADRESSE

a A la résidence[84] paternelle, seigneuriale,[85] très sainte, patriarcale,[86]

b dom[87] Eugène, pape * de la très grande ville romaine et de toutes ses provinces. Que le Seigneur fasse durer son pontificat[88] et qu'il affermisse le siège de sa sainteté.

c Lettre de Jean, patriarche des Jacobites, en arabe.[89]

2. PROTOCOLE

Invocatio

1 Au nom de Dieu,[90] un par l'essence, trine par les attributs, unité vraie. (Il est) simple quant à sa substance, simplicité absolue...

GLOIRE A DIEU POUR LES SIÈCLES
DES SIÈCLES.[91] AMEN.
LE SALUT DU SEIGNEUR DIEU.

...non relative; (il est) multiple quant à ses attributs de l'essence et de l'action; à partir d'eux, il est distingué par les propriétés[92] en trois

5 Hypostases éternelles, non accidentelles. * Il en tire[93] des noms illustres hypostatiques selon lesquels il est nommé d'une nomenclature traditionnelle légale: Père, Fils et Esprit de Sainteté.

En tant que Fils, il s'unit à l'individu formé par la Vierge Marie.

---

[84] Mot qui vient du grec κελλίον, κέλλα via le syriaque, cf. Georg Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (CSCO 147/Subs.8), Louvain, 1954, 92.

[85] Adjectif dérivé de *sayyid*, non de *rab*, cf. aussi l. 29.

[86] Litt.: "relatif à la béatitude", dans le sens du titre honorifique réservé au patriarche, cf. Graf, *op. cit.* n. 84, 75.

[87] Ce mot, cf. Graf, id., 99, vient du grec κύριος = dominus, d'où notre traduction. Ici et à la ligne 99 orthographié *kir* et non pas *kîr*. Titre pour tout prélat.

[88] Litt.: "son gouvernement, son règne, son 'supériorat'".

[89] Titre de classement écrit en latin.

[90] Ici et l. 11: *al-îlah*; l. 37, 43, 46 et 91: *Allah.*

[91] Litt.: "La gloire est à Dieu, qui demeure pour les siècles des siècles". Ce passage est en copte. Il s'agit de la *'alâma.*

[92] Litt.: "il est distingué, il possède en propre". Le terme *khassa* a un sens théologique précis, d'où la traduction.

[93] "Il en tire": mot incertain, cf. apparat critique. Dans les ODM on lit à la page 54, l. 12-13: "Ex quibus oriuntur". Dans la traduction italienne donnée par G. Basetti-Sani, *op. cit.* n. 4, 629, on lit: "da cui Gli si ricavano". La construction est étrange s'il faut bien retenir la leçon d'un *tanwîn* nominatif *'âsmâ'un*, ce qui formerait une proposition nominale.

٩. بَشرِية المُتنازل تكملة لجُوده لخلاص سآير الاشخاص
١٠. البَشرِيّة لمَّا غَلِبت الخطِيّة المسمَّى بهذه الذات
١١. الوسِيطة بين ذاتى الإله وَالانسَان قبلَ
١٢. الاتحاد بما هِي مستخفِية بَعد الاتحاد اعنِى عمّانوئِل
١٣. تسمِيَةً نبويّة ثم في حين البشَارة لِلعَذرى
١٤. مَرتمَريَم بالحَبل بيسوع تسمِيَة ملايكيّة غبرئيليّة
١٥. ثم بَعد الوِلادَ وَالى أبد الأبَاد بالمسِيح تسمِيَة
١٦. مِن العَوالِم العُلويّة والسُفلِيّة نسَبحُه مَع الأروَاح
١٧. الكارُويِميّة وَأرباب المَراتب السّمآيّة ونَشكرُه
١٨. أولاً عَلى جُودهِ علينا بالايجاد وَثانية بالإتّحَاد
١٩. شُكرا لِنِعَمه الّتى لاَ تحصَي في الرتب العَدِديّة
٢٠. ونَستمدُّ منهُ المَعُونَة في كل الامُور الكلِيَّة والجزيّة
٢١. لهُ المَجد مَع أبيه الصَالِح وَالرُّوح القُدس الآنَ
٢٢. وكُل أوان وَالى آخِر الدّهُور آمِين
٢٣. الحقِيرُ يؤَنِّس عَبد عَبيد المَسِيح خادِم الكرسى
٢٤. المرقسِى بثغرِ الاسكندرِيَّة المحرُوس وَالدِّيار المصرِية

---

٩ تكملة ms : مكمله OD || لجُوده ms : بجوده OD || سآير ms : سائر OD || ١١ بين : بين ms || ١٣ ثم : بم ms || البشَارة : الشَارة ms || ١٤ بيسوع : بسوع ms || ملايكيّة : ملائكيّة ms : ملائكيّة OD || ١٧ الكارُويِميّة : الكارُوبميّة ms : الكاروعية OD || ١٨ عَلى : علِ ms || ثانية : بانية ms || بالإتّحاد : بالاتّحاد ms || ١٩ شُكرا لِنِعَمه ms : شكر النعمة OD || ٢٠ الجزيّة : الجرئه ms || ٢١ الصَالِح : اَلصَالِحَ ms || ٢٣ عَبد : عَبد ms || ٢٤ بثغرِ : بثعرِ ms ||

Enfanté d'elle d'un enfantement humain miraculeux, il descend, en
10 perfection de sa bonté, pour sauver tous les individus * humains alors que triomphait le péché. Il est nommé par cette essence médiatrice entre les deux essences de Dieu et de l'homme avant l'union, puisqu'elle est cachée après l'union,[94] je veux dire: Emmanuel,[95] dénomination
15 prophétique. * Puis, au temps de l'annonciation à la Vierge Dame Marie,[96] lors de la conception, (il est nommé) Jésus, dénomination angélique gabriélique. Puis, après l'enfantement et pour les siècles des siècles, (il est nommé) le Christ, dénomination des mondes supérieurs et inférieurs. Nous le louons avec les esprits chérubiniques[97] et les seigneurs des hiérarchies célestes et nous le remercions d'abord pour sa bonté à notre égard parce qu'il nous a créés[98] et deuxièmement parce qu'il s'est uni à nous,[99] merci pour ses grâces qui ne se comptent pas dans les degrés numériques.
20 * Et nous lui demandons de l'aide en toutes choses, générales et particulières. A lui la gloire avec son Père juste et l'Esprit-Saint maintenant et toujours et jusqu'à la fin des temps. Amen.

Intitulatio L'humble Jean, serviteur des serviteurs du Christ, ministre du siège marcosien dans la citadelle maritime[100] d'Alexandrie la protégée, des pays égyptiens

---

94 Passage difficile. Dans les ODM, ib.: "ante unionem, quia illa latuit post unionem", sens que nous adoptons. Basetti-Sani, ib., donne: "prima dell'unione con essa (sc. l'essenza), essa è meritata dopo l'unione" (?).

95 Par une curieuse bévue, les ODM cherchent à traduire ce nom propre: "loquor de eo quod traditum est"!

96 *Martamarîam*: composé très fréquent dans la littérature arabe chrétienne. Cf. Graf, *op. cit.* n. 84, 103, du syriaque.

97 Noter la forme typiquement copte *kârûbîm*, cf. Graf, id., 95.

98 Litt.: "par le fait de créer". Basetti-Sani, *op. cit.* n. 4, 629: "averci data l'esistenza".

99 Litt.: "par le fait d'être uni".

100 Ou tout simplement "port". Le mot se trouve en concurrence avec "ville" dans les lettres de patriarches, cf. L 8 (références à la note 18), 205. Voir aussi, dans un autre contexte, L 9 (id.), 158.

٢٥. وَالحَبشَة وَالنّوبيّة والخمس مُدن الغربيّة
٢٦. وَافريقية وَما نُسِب الى ذلِك من الكرازة المرقصيّة
٢٧. يقَبل الأرض أمام القلايَّة المعمُورَة الابويَّة
٢٧*. امحقير بحطاياه
٢٧**. يونس عبد عبيد المسيح المرجوا الغفران والعفوا من الرب سبحانه
٢٨. الطّاهِرَة الزكية البآرَّة المنتخبة المختارَة الأفجانوسيّة
٢٩. السَيّد الأبَ الفَاضِل الحَبر الكامِل الرَّاعى الطّاهِر
٣٠. المُدبّر المَاهِر الأوحَد القديس المبّجل
٣١. الرّييس السَّالِك في سِيرته سَبِيل
٣٢. الاستِقَامة البَابا المُعظَّم في أَمثالِه الوحيد في
٣٣. عُلومه وَأعمالِه الآب أوجَانيوس
٣٤. بابَا المَدِينَة الكُبرى رُومِيّة وسَاير أَعمالِها
٣٥. الرسُولى السِّيرة البَطرُسى التّقدِمة وَالمرتَبة
٣٦. اليُوحانِى المحبَّة رئيس الآبَا وأوحَد الاطبآ
٣٧. حَفِظ اللّه كافّة رعيّتِه بأسوار أَدعِيَته
٣٨. وهَداهُم بانوار مَشوَرتِه كما أَهدَى بالنّجم
٣٩. المَجُوس ولا أَخلاَهُم من تعاليمه الّذِى
٤٠. تفتخِر بحفظِها ونقلِهَا وتدوينهَا الصُدُور
٤١. وَالأَقلاَمَ وَالطُّرُوس ونُهى وُرُود الرسالة

---

٢٥ الحَبشة : الحبشية ms || النّوبيّة : النّوبيّة OD || الغربيّة : الغربيّة ms || ٢٦ افريقية : اقريقية ms || ٢٧ يقَبل : بقَبل ms (fortasse unum punctum diacriticum ab addito verbo celatur) || ٢٧* امحقير : امحقر ms : الحقير OD || بحطاياه : بحطاباه ms ut uid. || ٢٧** المرجوا : المرحوا ms || من : من ms || سبحانه : سبحابه ms (versus ٢٧*- ٢٧** infra lineam ٢٦ scribuntur) || ٢٨ البآرّة : البآرّة ms || المنتخبة : المنتخبة ms || المخِتارَة : المختارَة ms || ٣١ سيرته : سيرة ms OD || ٣٥ التّقدِمة : النّقدِمة ms || ٣٩ المَجُوس : المَجُوس ms || ٤١ الأَقلامَ : الأَملامَ ms ||

25 * et de l'Éthiopie, de la Nubie[101] et des cinq villes occidentales et de l'Afrique et de ce qui est attribué à ce (qui est) de la prédication
Inscriptio marcosienne, baise la terre devant la résidence habitée,[102] paternelle, *l'humble par ses péchés, Jean serviteur des serviteurs du Christ qui espère l'absolution et le pardon du Seigneur, louange à lui!*[103] pure, sans péché, pieuse, élue, préférée, eugénienne, le seigneur, le Père
30 excellent, le pontife parfait, le pasteur pur, * l'organisateur expert, l'unique, le saint, le vénéré, le chef qui suit dans sa conduite le chemin de la justice, le pape glorifié parmi ses semblables, inégalé dans ses connaissances et dans ses oeuvres, le Père Eugène, pape de la très grande[104] ville romaine et de toutes ses provinces,
35 * l'apostolique par la conduite, le pétrinien par la précédence et le rang, le johannique par l'amour, chef des Pères et premier des médecins.
Que Dieu garde la totalité de son troupeau par les haies de ses prières et les[105] conduise par les lumières de ses conseils comme il a conduit les Mages par l'étoile et qu'il ne les prive pas de ses enseignements que *
40 se vantent de garder et de copier et de consigner les coeurs, les calames et les feuilles de papier.

---

[101] Il y a un grand flottement dans l'orthographe des noms géographiques, tantôt sous forme de substantif, tantôt sous la *nisba* féminine. Pour la Nubie, voir par exemple R.Tukhi, *[Livre des trois anaphores qui sont celles de saint Basile, de saint Grégoire et de saint Cyrille, avec d'autres prières]*, Rome, 1736 (en copte et en arabe), 172: النوبية et 174 النوبة.

[102] S'il faut prendre le mot au sens propre. Les ODM traduisent: "florentem"; Basetti-Sani: "altezza" (?). En arabe chrétien, le verbe signifie aussi construire, restaurer, cf. Graf, *op. cit.* n. 84, 80.

[103] Ce passage en italique est une addition sous la ligne 27.

[104] Très grande: *al-kubrâ* traduit μεγαλόπολις passé tel quel en copte, voir par exemple Alfonso 'Abdallah, *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° Patriarca Copto (1409-1427)* (SOC.Ae), Le Caire, 1962, 289. Une autre traduction, plus fréquente, de ce terme est *al-'uẓmâ*, cf. ligne b de l'adresse et Tukhi, *op. cit.* n. 101, 171 et 173.

[105] Comme souvent en arabe, le collectif est repris par un pronom personnel au pluriel.

٤٢. المكرَّمة المشرَفة الصَّـادرَة عن جلال قُـدس الآب
٤٣. الفَاضِل العَالِم العَامِل الحَبر الـكامِل أدام الـلّه
٤٤. رِيَاسَتَـه وثبَّت كُرسى قـداسَتِهِ
٤٥. وضَـاعفَ كرامـتـه عَـلـى يَد الأَولاد الُمبَاركين
٤٦. القُسُـوس المـكرّمين آلبُرطـس ورفـقـتـه بَارك اللّـه
٤٧. عليهـم فكانَت اكرم الرسَايل وَأوردت الـبر الشـامل
٤٨. ورَفعَت الذِّكر الكَامِل فَلما فُكَّ خِتَامـهَا
٤٩. استنشَقنَا مِنهَا رِيح رَوضة قد باركـهـا الرب
٥٠. فَعِند تقبِيل آثار تِلك الأَنامِل فقَابلَهَا
٥١. ا لحَـقِير ومن حَضرَ من الاخوة الاساقـفـة وَالأَولاَد
٥٢. المباركين الكهنَة المُـوتمنين وَالشَّمامِسَة
٥٣. الـكرّمـين بتعظيم مُرسلِهـا ثُم تناوَلـهـا الحَـقِيـر
٥٤. بكِلتا يَديه ورَفَعها عَلي رأسِهِ وَمرَّ بها عَلي عَينيه
٥٥. وعنَى بشرحها مِن اللّغَةِ اليُونانِيّةِ الَى اللُّغة العَربِيَّة
٥٦. مَن حضَر من الاولاَد الـُبَـاركين الأَحِبّاء المبَجّلين
٥٧. والكهنَة الموتمنين وَالتُـجّار المحترمين مِن ذوى
٥٨. البيُوت المنسُوية المكرمة البنَادقة وغيرهُـم من التّراجمة
٥٩. المعرُوفين بِتَفسير اليُونانِي عَربياً وَالرُومى عربياً
٦٠. وَأُعطوُا مُهلة في تَفسِيرهَا واستِفرَاغ كشف
٦١. أسرارِها جَهدهُم وَطاقتهم فعند نهَاية ذلك

---

٤٤ ثبَّت : ثبَّث ms || قداسَتِهِ : قذاسَتِهِ ms || ٤٥ عَلى : علي ms || ٤٧ الرَسايل : الرسائل ms || OD || ٤٩ استنشَقنَا : استنشقنـا ms || ٥٣ تنـاوَلـهـا : بناوَلـهـا ms || ٥٤ عَلى bis : عَلي ms || ٥٥ الَى : الَي ms || ٥٨ المنسُوية : المـنسُـوبة ms || ٥٩ عـربـيـاً bis : عربـاً ms ||

3. TEXTE

Narratio Il est accusé réception de la lettre honorée, élevée, qui émane de la splendeur de la sainteté du Père excellent, le savant, le gouvernant,[106] le pontife parfait, que Dieu fasse durer son pontificat et affermisse le siège
45 de sa sainteté * et multiplie son prestige! par les fils bénis, les prêtres honorés Albert et sa compagnie, que Dieu les bénisse! Ce fut la plus honorée des lettres, elle fit montre de piété achevée[107] et éleva le souvenir parfait. Quand fut brisé son sceau,[108] nous avons respiré d'elle
50 le parfum d'un jardin que Dieu a béni. * Puis, tout en baisant ces traces de doigts,[109] l'humble et ceux qui étaient présents parmi les frères évêques et les fils bénis, les prêtres fidèles et les diacres honorés, la reçurent avec joie et exaltation de celui qui l'a envoyée. Puis l'humble la saisit des deux mains et l'éleva au-dessus de sa tête et la passa sur ses
55 yeux * et se sont occupés de l'interpréter de la langue grecque à la langue arabe ceux qui étaient présents parmi les fils bénis, chers et vénérés et les prêtres fidèles et les estimés marchands d'entre ceux qui appartiennent aux honorées familles vénitiennes[110] et d'autres parmi les traducteurs réputés pour l'explication du grec en arabe et du romain[111]
60 en arabe. * Il fut accordé à leur effort et leur habileté un délai pour l'expliquer et pour épuiser le dévoilement de ses secrets.

---

[106] Noter l'assonance *al-'âlim al-'âmil*, intraduisible.

[107] Les ODM traduisent, 56: "beneficentiam amplam attulit"; Basetti-Sani, id.: "apportò con se tutta la bontà". Le mot *al-barr* rend ὅσιος, cf. Graf, *op. cit.* n. 1, 21, d'où la traduction proposée, avec le factitif de la racine *WRD*, arriver, apparaître, se montrer.

[108] Litt.: "quand fut ouverte sa cire à cacheter".

[109] Litt.: "les traces de ces doigts". A cet endroit, il manque quelques mots à la traduction de Basetti-Sani.

[110] Quel est le sens de *mansûba* ici? La traduction donnée rejoint celle des ODM et de Basetti-Sani. Serait-il possible de traduire: "parmi ceux qui possèdent des maisons attribuées à la noble Venise"?

[111] Le texte dit *rûmî* et non *lâtînî*, mais c'est probablement là le sens, cf. la note à la ligne 29, p. 56, des ODM. Voir aussi Khalil Samir, "Quelques notes sur les termes *Rûm* et *Rûmî* dans la tradition arabe. Étude de sémantique historique", dans *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità,* Da Roma alla Terza Roma, Studi II, Naples, 1984, 461-478, particulièrement le point 3 de la page 469 pour un exemple d'un auteur copte du XIVème siècle qui semble employer une fois *rûmî* pour désigner le latin.

٦٢. أمَر الحقِير بتلاوتها وَأول ما تُليت بكنيسة سِتّنا
٦٣. السِّت السيِّدَة بحَارة زُويلة بحُضُور الحَقِير
٦٤. وَمن اِجتَمع من الاخوَة الاسَاقِفة وَالأولاَد
٦٥. المُباركين الكهنَة وَالشَمامِسة وَالاراخِنَة
٦٦. وكآفة الشّعب المَسِيحى وفَازُوا بسماع ما تلِى عليهم وكان
٦٧. ذلِك النّهار يوماً مَعلوماً يُضاهِى عيد الفَصح المُقدس
٦٨. مِن الفَرح وَالابتِهاج الّذِى شمل سآير الشعب
٦٩. المَسِيحى من الاشمالِ بالمحبّة وَرفَعت الكهنة أصوَاتهم
٧٠. بِالتّسبِيح وَالتّقدِيس كمن فم وَاحدٍ وقلب
٧١. وَاحِد قآيلين هَذا اليَوم الّذِى صنَعه الرَّبُ
٧٢. هَلمُّوا فلِنَبتهج ونُسرّ فيه فَيَنبغِى ان تكُون
٧٣. قلُوبنا مَغسُولة بمآءِ المودَّة وَالبقآء ونيّاتِنَا
٧٤. مَشمُولة بالمحبّةِ وَالعِفّةِ وَالتّقا لنستحِق حُلول
٧٥. النِّعمة وَنخرُج الَى الأنوَار مِن دَارِ الظلمة
٧٦. والحَقِيرُ يقدِّم السُّؤآل لِلرّبّ سُبحَانهُ
٧٧. أَن يُديمَ رياسَتهُ ويخُص المسكُونة بقداسته
٧٨. وَيبلغ شعبه في عَصرِه ما يُؤمِلوهُ وَيُأمّنهُم مما يخافوه
٧٩. ويَحذروه وَأَرَاهم في حَياتِه ما يُشرح صَدرَه
٨٠. وصُدُورهم وضَاعفَ سُرورَهُ وسُرورَهُم

---

٦٢ بتلاوتها : تلاوتها OD || ٦٣ بحَارة : بحَارة ms || زُويلة : زويله OD || ٦٦ المَسيحى : المَسيحى (sic) ms || ٦٧ يوماً : يوماً ms || ٧٠ التّقدِيس : التَقدِيس ms || ٧١ قآيلين : قآيلين ms : قائلين OD || ٧٢ هَلمُّوا : هَلِمُوا ms || ٧٧ يخُص : بخُص ms || ٧٩ يَحذروه : بحذروه ms || ٨٠ سُرورَهُم : سُرورْهُمْ (sic) ms ||

Et à la fin de ceci, l'humble a ordonné de la lire et au moment où elle fut lue dans l'Église Notre-Dame[112] au quartier de Zuwaîla,[113] en présence de l'humble et de ceux qui s'étaient rassemblés parmi les
65 frères évêques et les fils bénis, * les prêtres et les diacres et les notables[114] et la foule du peuple chrétien, alors ils exultèrent à l'écoute de ce qui leur était lu. Ce jour fut un jour remarquable qui ressemble à la sainte fête de Pâques par la joie et les délices qui ont rempli tout le peuple chrétien en (le) remplissant[115] d'amour.
70 Les prêtres élevèrent leurs voix * pour la louange et la sanctification, comme d'une seule bouche et d'un seul coeur, disant: "Ce jour que fit le Seigneur, allons, en lui réjouissons-nous et soyons dans l'allégresse!"[116] Il faut donc que nos coeurs soient lavés par l'eau de l'amitié et de l'immortalité[117] et que nos volontés soient remplies de l'amour, de la
75 vertu et de la crainte de Dieu afin que nous méritions la descente * de la grâce et que nous entrions dans les lumières, hors de la maison de l'obscurité. L'humble présente les demandes au Seigneur, louange à lui! qu'il fasse durer son pontificat et qu'il donne au monde la faveur de sa sainteté[118] et que son peuple atteigne pendant son temps ce qu'ils espèrent et qu'il les préserve de ce qu'ils craignent et dont ils se
80 gardent. Qu'il leur fasse voir pendant sa vie ce qui ouvre[119] son coeur * et leurs coeurs et qu'il multiplie son bonheur et leur bonheur.

---

[112] Litt.: "l'église de Notre-Dame, la Dame, Madame". Ce sont des équivalents, l'un dialectal (*sitt*) et l'autre classique (*sayyida*).

[113] Nous adoptons cette transcription, sans préjuger de la prononciation réelle. Il y a chez les auteurs modernes de grandes différences dans la manière de rendre ce nom propre.

[114] De racine grecque, i.e. les archontes, cf. Graf, *op. cit.* n. 84, 6, mot propre aux Coptes.

[115] Ou bien: "en le faisant participer à l'amour", si on prend la forme IV dans un sens factitif. En moyen arabe, elle a souvent le sens de la forme I, cf. Blau, *op. cit.* n. 58, 157 et suivantes. Les ODM traduisent p. 57: "ex unione in caritate".

[116] Seule citation de la lettre: Psaume 117 (118), 24, verset abondamment utilisé dans la liturgie copte.

[117] Basetti-Sani donne comme traduction, p. 630: "della purità", lisant probablement *naqâ'* au lieu de *baqâ'*.

[118] Basetti-Sani est peut-être trop explicite quand il donne comme traduction: "e faccia il mondo partecipe della sua santità".

[119] A nouveau une forme IV au sens de la forme I. Les ODM et Basetti-Sani rendent par "ce qui dilate, réjouit le coeur".

٨١. ويُفَرِّحهُم الرَّبّ ويلبسهُم أثواب النعم الـصَّافية
٨٢. الأَردَان ويُسـمعهُم الـصَّوت الفَرِح الَّذِى
٨٣. تبتهجُ لوقُوعه القلوب وَتطرب لسماعِه الآذان
٨٤. وَيَجعَل بَيننَا المحبَّة والسَّلامة وينظمنَا في
٨٥. سِلكِ أَبرارِه وسِمط أَطـهَـارِه ويُعينـنـا
٨٦. عَلى خَلاصِ نفُوسِنا وَيخلـع من مَناكِبنا لباسَ
٨٧. بُوسنَا بـِرحمَتِه وَرأفـتِه وقَد وصَل
٨٨. عَلى يَد الوَلـد المُـبـارَك القَسّ آلبُرطـس الإنعَام
٨٩. وَهوَ قُوَن اثنان وَثوب صُوف كمُّونى من بعض صدَقَاته
٩٠. بتَاريـخ ثَانىَ عَشرَ شَـهـر توت سنةَ ⲁ̅ⲣ̅ⲛ̅ⲍ̅ للشـهدا الأطهار
٩١. رزقنا اللّٰه بركة صَـلَوَاتهم اَمين Δ وَالسَبحُ لله داءِماً ابداً
٩٢. الذي محتاج اليـه
٩٣. في كتابنا هذه ما كتبـت فيه
٩٤. بالجمـلة الحـقـير لـلـولد المبارك
٩٥. البرطـس رسـول قـدسـك
٩٦. ويتكـلم به ليـديـك مشافا
٩٧. وبعد ذلك قد جهز
٩٨. الحقير الى بين يديه المقدسة
٩٩. رجلٌ كر عاقل مكرم عبد
١٠٠. حقارتي يسمّى اندريا
١٠١. قسيس وريس دير انطونيوس

---

٨٤ بَيننَا : بَسنَا ms ‖ ينظمنَا : نىظمنَا (sic) ms ‖ ٨٥ سِمط : سَمط ms ‖ يُعينـنـا : ىعينـنـا ms ‖ ٨٦ عَلى : عَلِي ms ‖ يخلـع : ىخلـع ms ‖ من om. OD ‖ ٨٨ القَسّ : القُسّ ms ‖ ٨٩ بعض : ىعض ms ‖ ٩٠ بتَاريخ : بتَاريح ms ‖ شَهر توت : سَهر توب ms ‖ للشهدا الأطهار : لَلَسـهد الأَطـهَار ms ‖ ٩١ رزقنا : ررمنا ms : رزقة OD ‖ بركة : ىركة ms ‖ أمين : أمَـن ms.

VERSUS 92-110 ALIA MANU SCRIPTI

٩٢ الذي : الـدى ms ‖ محـتـاج : محـىـاح ms ‖ ٩٣ في : فى ms ‖ ٩٤ بالجملة : ىالحملة ms : بالحمـلة OD ‖ ٩٦ به : بهُ (sic) ms ‖ ٩٧ بـعـد ذلـك : بـعـد دلـك ms ‖ ٩٨ الى بـين يديـه المقدسـة : الـي ىں ىدىه المـعدسـه ms ‖ ٩٩ كر : كير ms : OD ‖ ١٠٠ حقارتي يسمّى اندريا : حقـارتى سمّى اىريـا ms ‖ ١٠١ ريـيـس دير انـطـونـيـوسَ : ريـىـس دىر اىـطـوىـىـوسَ ms ‖

Le Seigneur les réjouira, les vêtira des habits de la grâce aux manches claires et il leur fera entendre la voix joyeuse dont la venue enchante les coeurs et dont l'écoute réjouit les oreilles; il instaurera entre nous
85 l'amour et la paix et nous glissera dans * le fil des (hommes) droits et dans celui des (hommes) purs.[120] Il nous dirigera[121] vers le salut de nos âmes et il ôtera de nos épaules le vêtement de notre infortune par sa miséricorde et sa compassion.
Un don est parvenu par le fils béni, le prêtre Albert et c'est deux tableaux[122] et un habit de laine de couleur cumin, parmi certains de ses cadeaux.

4. ESCHATOCOLE

Date 90 En date du 12 du mois de Tût de l'année 1157[123] des Martyrs purs. Que Dieu nous accorde la bénédiction de leurs prières. Amen.

Apprecatio La louange à Dieu toujours et à jamais.

5. *Dispositio postposée*

Ce qui manque dans notre écrit, cela je ne l'y ai pas écrit en entier,
95 l'humble, pour le fils béni * Albert, envoyé de ta sainteté et il t'en parlera à toi oralement.[124] En plus de cela, l'humble a préparé pour sa sainteté[125] un homme, un dom,[126] intelligent, honoré, serviteur de mon
100 * humilité, nommé André, prêtre et supérieur du couvent d'Antoine.

---

[120] Image très orientale du collier et des perles, avec deux mots différents pour signifier le fil.

[121] Basetti-Sani, 631: "ci aiuti". Nous lisons le verbe *'YN* à la forme II, avec les ODM, 57, l. 36.

[122] Ce mot vient du grec comme notre "icone", cf. Graf, *op. cit.* n. 84, 94.

[123] Pour la résolution des chiffres coptes, cf. Alexis Mallon, *Grammaire copte*, quatrième édition revue par Michel Malinine, Beyrouth, 1956, 234.

[124] Mot difficile. Nous adoptons l'interprétation qu'en donnent les ODM à la page 58, note de la ligne 6 du texte arabe. Voir aussi notre note 76.

[125] Litt.: "entre ses mains saintes".

[126] Voir la note 87.

١٠٢. وَالمسـول من قدسك مـهـمـا
١٠٣. اتكـلـم بـه اندريا المـذكور
١٠٤. فتصـدقه فانـه اقمته عوضـي
١٠٥. ونايـبي في اتكلم مـع قـدسك
١٠٦. وكذلـك الـولـد الـبـرطـس
١٠٧. عرفته مشـافـا يتكـلـم بـذلـك
١٠٨. سر لـقـدسك ومـشـيـع
١٠٩. فـتقبـلـهـم كـصـادقـين
١١٠. في مـقـالـتهـم امـين

---

١٠٢ من : مں ms || ١٠٣ اندريا المذكور : اندربا المدكـور ms || ١٠٤ عوضـي : عـوضى ms || ١٠٥ نـايـبـي في : نـايـبى ڧ ms || ١٠٦ كـذلـك : كـدلـل ms || ١٠٧ بـذلـك : بـدلـل ms || ١٠٨ لقـدسـك :لـعدسـل ms || مشيع : مشىع ms || ١٠٩ كـصادقين coni. Grand'Henry : كعاديقين (secunda littera maculata est) ms ut uid. : كهاديـتين OD || ١١٠ في : فى ms.

Ce qui sera demandé par ta sainteté, quoi que ce soit, André susdit t'en parlera.

105 Ainsi tu lui feras confiance, car je l'ai constitué mon substitut * et mon ambassadeur dans ce que je parlerai avec ta sainteté. Comme j'ai informé[127] oralement le fils Albert, de même il parlera avec ta sainteté secrètement et publiquement.

110 Tu les accueilleras donc comme des gens de confiance * dans leurs dires. Amen.

Pontificio Istituto Orientale Philippe Luisier, S.J.

---

[127] Nous lisons une forme II. Les ODM, 58, traduisent: "facie ad faciem vidi" (?); Basetti-Sani, 631: "ho conosciuto", forme I.

† Agostino Tedla da Ḥēbo

Il *Tabot*: la sua importanza religiosa e giuridico-cultuale nella Chiesa etiopica*

L'AUTORE

Questo articolo appare quasi a cinque anni dalla scomparsa dell'autore avvenuta il 27 novembre 1989 ad Asmara (Eritrea), all'età di 68 anni. Agostino

---

* Abbreviazioni:

Beccari = C. Beccari, *Il Tigré descritto da un missionario Gesuita del secolo XVII*, Roma 1912.

Cerulli, *Abbati* = E. Cerulli, "Gli Abbati di Dabra Libanos, capi del monachesimo etiopico, secondo la 'lista rimata' (sec. XIV-XVIII)", *Orientalia* 12 (1943) 226-253.

Cerulli, *Festa* = E. Cerulli, "La festa del Battesimo e dell'Eucarestia in Etiopia nel sec. XV", AB 68 (1950) 436-452.

Conti Rossini, *Due capitoli* = C. Conti Rossini, "Due capitoli del libro del Mistero di Giyorgis da Sagla", RSEt 7 (1948) 13-53.

Dillmann, *Lexicon* = A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig 1865.

Gasparini = A. Gasparini, "Di due vocaboli etiopici oscuri", RSEt 5 (1946-47) 79-82.

Getatchew, *Mariology* = Getatchew Haile, *The Mariology of Emperor Zär'a Ya'əqob of Ethiopia* (OCA 242), Roma 1992.

Guidi, *Vocabolario* = I. Guidi, *Vocabolario Amarico-Italiano*, Roma 1901.

Hammerschmidt, *Anaphoras* = E. Hammerschmidt, *Studies in Ethiopic Anaphoras*, Berlin 1961.

Hanssens = J. M. Hanssens – A. Raes, "Un collection de Tâbots au Musée Chrétien de la Bibliothèque Vaticane", OCP 17 (1951) 435-450.

KWK = Kidanä Wäldä Keflē, *Maṣḥafa Säwasew wä-ges wä-mäzgäbä qalat häddis*, Addis Ababa 1948 (calendario etiopico).

Leslau = W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden 1987.

Pankhurst = R. Pankhurst, "Some Brief Notes on the Ethiopian Tabot and Mänbärä Tabot", *Quaderni di Studi Etiopici* 8-9 (1987-88) 28-32.

Pedersen = Kirsten Stofffregen Pedersen, *Les Éthiopiens*, Turnhout 1990.

PICES = *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa, 1968, voll. 3, 1970.

Raes = A. Raes, "Antimension, Tablit, Tabot", POC 1 (1951) 59-70.

Raineri, *Atti* = O. Raineri, *Atti di* Abuna *Abrānyos, Santo eritreo (1637-1718)*, Atti della, Accademia Nazionale dei Lincei, *Memorie*, serie VIII, vol. XXVI, fasc. 4, Roma 1983, pp. 413-647.

RRAL = *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei.*

RSEt = *Rassegna di Studi etiopici.*

OCP 60 (1994) 131-157

Tedla (da Ḥēbo), Cappuccino eritreo, noto nel campo dell'etiopistica per i suoi studi e contributi scientifici su riviste e nei congressi di studi etiopici. Il suo vivo interesse era per le lingue locali, che coltivò con passione. Egli conosceva, da autodidatta, amarico, ge'ez (antico etiopico), arabo e altre lingue locali.[1] *Durante i sei anni di prigionia senza processo, reo soltanto di aver parlato in favore degli inermi, cominciò a raccogliere lessico ed espressioni per il suo vocabolario tigrino-italiano, che purtroppo, essendo egli meticoloso e menomato dalla lunga malattia, con paralisi del lato sinistro, non poté portare a termine, benché la pubblicazione fosse attesa e auspicata dagli studiosi.*[2]

Abba Agostino lasciò scritti inediti. Tewelde Tzeggay, anch'egli cappuccino eritreo, incaricato compilatore del sopra menzionato vocabolario e custode del materiale di ricerche e studi, mi ha mostrato manoscritti tuttora inediti, tra cui la grammatica tigrina in tigrino — lingua materna del nostro personaggio — scritta nel 1951, la cui stampa è in corso. Anche questo articolo sul Tabot, trovato tra schede, libri e quaderni di Abba Agostino, era redatto anni fa, senz'altro prima del 1975, anno del suo imprigionamento, quindi accantonato perché incompleto. Lo presento ai lettori della OCP, aggiornando la bibliografia e integrandone alcune parti. Abba Agostino era fecondo scrittore. Ma non si decideva a dare alle stampe i suoi manoscritti di teologia, i quali sono tuttora in mano a confratelli e amici che lo frequentavano negli ultimi giorni della sua vita.

Tra i suoi scritti editi ricordo:

——, "Gli Etiopi e la Madonna: aspetti dogmatici e devozionali", *Marianum* 32 (1970) 369-404.

—— , *A proposito di alcuni passi oscuri negli scritti Teologici etiopici dei secoli XVI-XVII pubblicati da E. Cerulli,*[3] PICES II, 217-242.

—— , *Grammatica amarica*, Armara 1955.

Tedeschi = S. Tedeschi, "Attorno a due presunti Tabot etiopici", *Bibbia e Oriente* 131 (1982) 23-41.

Tewelde Medhin = Tewelde Medhin Joseph (Abba), *Introduction générale aux Églises monolithes du Tigrai*, PICES I, 83-98.

Zotenberg = H. Zotenberg, *Catalogue des Manuscrits éthiopiens (Geez et Amharique de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1877.

[1] Per la necrologia si veda la nota di L. Ricci, "Abba Agostino Tedla", RSEt 32 (1988), Roma-Napoli 1990, 195-197.

[2] RSEt 30 (1984-86) 207.

[3] E. Cerulli, *Scritti teologici etiopici dei secoli XIV-XVII*, Vol. I: *Tre opuscoli dei Mikaeliti*, Vol. II: *La storia dei Quattro Concili ed altri opuscoli monofisiti* (= Studi e Testi 198, 204) Città del Vaticano 1958, 1960.

Tradusse, in elegante amarico, il libro di P. Mario da Abiy-Addí (Aiele Tekle-Haymanot) O.F.M. Cap., La dottrina della Chiesa etiopica dissidente sull'unione ipostatica (= OCA 147), Roma 1956.

Tale libro non solo venne aspramente criticato ma "suscitò una ondata di reazione da parte della Chiesa Ortodossa d'Etiopia e provocò la pubblicazione di polemiche, in lingua amarica, in cui venivano riesaminate le questioni dogmatiche definite dal concilio di Calcedonia".[4]

Habtemichael-Kidane

1. INTRODUZIONE

Il *Tabot* è una tavoletta o lastra, generalmente di forma rettangolare e di dimensione varia, su cui si celebra la s. Messa. Corrisponde alla pietra sacra dei latini, sia come origine, sia come uso.

L'uso del *Tabot* nel senso di tavola per la celebrazione della Messa, è generale in tutta la Cristianità. A proposito dell'antico altare della prima Chiesa cristiana di Roma del SS. Salvatore è detto che era di legno fino a S. Silvestro il quale ordinò che in seguito fosse solo di pietra. L'altare di legno è descritto così nel Breviario romano: "I Pontefici da s. Pietro a s. Salvatore [...] celebravano la Messa nelle Cripte, nei cimiteri o nelle case di persone pie sopra un altare di legno concavo a somiglianza dell'arca".[5] La lezione del Breviario aggiunge che fino a quei tempi, a causa delle continue persecuzioni i cristiani non potevano servirsi di un altare fisso e perciò era generale l'uso del'altare mobile nei loro continui spostamenti. In Etiopia quello che in origine era un tavolo a tre o a quattro gambe, la *ṭäräpēza* (= treppiede) o *mä'ed* (= mensa),[6] si è ridotto a una tavoletta trasportabile da porsi su un *mämbär* o *thronos*.[7]

[4] Yaqob Beyene, *L'Unzione di Cristo nella teologia etiopica* (OCA 215), Roma 1981, 19 nota 3.

[5] Breviario Romano, 9 novembre, festa della dedicazione dell'Arcibasilica del ss. Salvatore in Laterano.

[6] Dillmann, *Lexicon*, 197-198; KWK, 323; Leslau 575.

[7] S. Strelcyn, "Quelques inscriptions éthiopiennes sur les 'mänabert' des églises de Lalibäla et sa région", BO 36 (1979) 137-156.

Nel passato sono stati scritti alcuni articoli sul *Tabot*.[8] Alcuni ne hanno trattato dal punto di vista storico, altri del valore artistico, altri ancora, dal punto di vista comparativo. Questo articolo inserendosi tra le ricerche già fatte, tratta il *Tabot* non solo dal punto di vista teologico, ma anche dal punto di vista sociologico, cioè studia il posto del *Tabot* nella vita della Chiesa, intesa nel suo significato di Comunità. Il *Tabot* infatti, è venerato perché su di esso viene inciso il nome della Trinità, il nome del santo titolare di una Chiesa, il nome dei capostipiti, ma soprattutto perché su di esso viene proclamata la parola di Dio e le offerte della Messa vengono consacrate su di esso. Per questo il *Tabot* diventa il sacro vincolo che unisce una comunità orante.

2. La nomenclatura

Il *Tabot* più propriamente dovrebbe essere chiamato *Ṣellat* (piccola lastra),[9] come difatti qualche volta si chiama, anche se questo nome è piuttosto raro fra il popolo e prevalentemente è di uso da parte dei dotti ecclesiastici o è limitato a qualche provincia o regione.[10]

La parola *Tabot* in altre lingue semitiche e perciò anche in *ge'ez*, ha il significato originario di cesta, cassetta. Nel *ge'ez* classico ha assunto diverse accezioni che rappresentano uno sviluppo semantico graduale del senso fondamentale primitivo di cesta, scrigno, cassa e di qui, con un passaggio naturale e spontaneo, il significato di cassa da morto, di sarcofago o di altro funebre contenitore del genere.[11]

Con il tempo venne ad indicare anche la barca, la nave e particolarmente la nave o l'arca di Noé che era stata costruita in una forma che poteva richiamare lontanamente un enorme cassettone. Poi significò l'arca dell'alleanza nella quale si conservavano le tavole della Legge, consegnate da Dio a Mosé sul monte Sinai e sulle quali era scritto il decalogo o dieci comandamenti, e la cesta nella quale Mosé era deposto nel fiume Nilo (Es 2, 3).[12] In ultimo

---

[8] Hanssens, 435-450; Raes, 59-70; B. Bagatti, "Due inediti Tabot etiopici", *Bibbia e Oriente*, 23 (1981) 19-34; Tedeschi, 23-41. Cf anche Beccari; Pankhurst, 28-32.

[9] Dillmann, *Lexicon*, 1255; Leslau 554.

[10] KWK 755a

[11] KWK 892a

[12] Hanssens, 435. Gli studiosi sembrano concordare nel far derivare il termine *Tabot* dalla parola aramaica *tebuta*, e questa a sua volta, dall'ebraico *tebah* (cf. Ullendorff, "Hebraic-Jewish Element in Abyssinian (Monophysite) Christianity", *Journal of Semitic Studies* 1,3 (1956) 216-256 qui 233 nota 6) con riferimento, sia alla barca di Noé, come

venne ad indicare in modo quasi esclusivo, specialmente nelle lingue derivate dal *ge'ez*, la tavoletta in questione[13] (il *Tabot*).

Per estensione la parola *Tabot* indica pure il tempio, il santuario o comunque un edificio sacro dedicato al culto divino e in modo più ristretto la sua parte centrale e più importante, ossia l'altare. Questo che più propriamente è chiamato *mämbär,* seggio, sedile, o *mämbärä tabot,* seggio o mensa dove si pone il *Tabot,*[14] ordinariamente è fatto di legno. Come è passato il termine *Tabot* da tutte le diverse e affini accezioni surriferite a indicare in modo particolare la tavoletta che forma l'oggetto delle presenti note? Si può rispondere senza difficoltà che ciò è avvenuto per quella semplice figura che i retori chiamano sineddoche per cui il contenuto prende il nome dal contenente e viceversa.

3. ALTARE ETIOPICO E *TABOT*

Nelle Chiese monolitiche ricavate scavando le rocce nell'interno delle montagne, come le famose Chiese di Lalibela e quelle più numerose, ma meno note, sparse nella regione del Tigray,[15] l'altare è o era di pietra.[16] Nei tempi recenti si trovano anche altari fatti di lamine metalliche, specie nei centri urbani o comunque aventi contatti frequenti con essi.

L'altare ha più comunemente la forma di un parallelepipedo e quindi imitante la forma di un'arca. Esso è costruito, secondo l'interpretazione allegorica di alcuni, a imitazione dell'arca di Noé, a diversi ripiani. Effetti-

---

pure alla cesta che conteneva l'infante Mosé (Bruce Metzger, David Goldstein, John Ferguson [edd], *Great Events of Bible Times: Perspectives on the People, Places and History of the Biblical World,* London 1989, 12). Infatti, la parte centrale dell'altare dove si conservano il *Tabot* principale e gli altri extra, si chiama *Kärsä ḥamär,* cioè "(pancia) o ventre della nave". Ciò naturalmente è in perfetta sintonia con il significato originale del termine *Tabot* e con quanto si trova nel *Kebrä Nägäśt.* Il *Kebrä Nägäśt,* infatti, descrive l'arca dell'alleanza come il "ventre della nave", nella quale erano contenute le Tavole della Legge, scritte con la mano di Dio (E. A. Wallis Budge, *The Queen of Sheba and Her Son Menelik, being the 'Book of the Glory of Kings' (Kebra Nagast),* Oxford University Press 1932, 14-15).

[13] KWK 892b

[14] Dillmann, *Lexicon,* 560; Pankhurst, 31.

[15] Sulle Chiese monolitiche del Tigray, vedi Tewelde Medhin, 83-98.

[16] Anche il *tabot* che il legato del patriarcato armeno (di Gerusalemme) nella sua visita in Etiopia nella metà del XIX secolo, pretese di avere visto, era di pietra (Le Père Dimothéus, *Deux ans de séjour en Abyssinie: ou vie morale, politique et religieuse des Abyssiniens,* vol. 1, Jérusalem 1871, 141). L'Autore in ogni suo giudizio si mostra piuttosto arrogante, inaccurato e senza nessun rispetto per la Chiesa etiopica.

vamente è diviso in tre scompartimenti. Il tutto si presenta, *grosso modo*, nella forma di un armadio diviso in tre sezioni o ripiani orizzontali.

La sezione inferiore, a unico o a doppio sportello con il fondo, serve per riporvi diverse suppellettili sacre, come i vasi sacri, i paramenti e i libri liturgici, ecc.;[17] la parte o il ripiano mediano, a uno o a doppio sportello, ai due lati e, di dietro chiuso, con l'immagine del crocifisso messa nell'interno, è la mensola dove si ripone il *Tabot*[18] durante la celebrazione della Messa.[19]

Questa parte è nettamente divisa da quella inferiore e forma la base di quella superiore la quale può terminare in varie forme: quadrata o rettangolare, piana o piramidale, conica o, il più delle volte, a cupola, sormontata da una croce a copertura o culmine dell'intero parallelepipedo.

Spesso la parte superiore è sorretta da quattro colonnine, poggianti sui quattro angoli della mensa, colonnine unite da arcate o da traverse orizzontali in modo da formare un baldacchino. Molte volte in corrispondenza alle colonnine, ci sono quattro croci più piccole, oltre quella terminale al centro. Il tutto è spesso lavorato ad arte, con gusto e perizia.[20]

Uno studio attento e minuzioso basato sull'esame e sul raffronto dei *Tabot* e degli altari antichi, con particolare riguardo alla forma e alle iscrizioni, non sarebbe privo di interesse per l'arte e per la storia, se il loro carattere sacro non li rendesse, generalmente parlando, inaccessibili agli studiosi. Queste note sono fondate essenzialmente, non sul controllo diretto, ma su informazioni di terzi i quali, benché attendibili, non sono capaci di abbracciare il tempo e lo spazio nella necessaria ampiezza. Spesso le informazioni non concordano, rispecchiando usanze locali differenti.

4. Materia e fabbricazione

Il *Tabot* deve essere fabbricato, secondo la tradizione etiopica, a sua volta fondata sulle prescrizioni mosaiche, con legno inattaccabile dai tarli.[21] Il legno classico per la fabbricazione dei *Tabot* è chiamato in amarico

---

[17] Teklemaryam Semharay, *Règles spéciales de la Messe éthiopienne*, Rome 1936, 4.

[18] Anche nelle Chiese monolitiche del Tigrai il *Mämbärä Tabot*, il tavolo su cui si pone l'oggetto sacro, si trova nella parte centrale della Chiesa detto *Mäqdäs* (Tewelde Medhin, 91s).

[19] La Messa viene celebrata solo se c'è il *Tabot*; solo in caso di emergenza si può celebrarla, ponendo sull'Altare l'Evangelario.

[20] Vedi nota 32.

[21] Teklemaryam Semharay, *Règles spéciales de la Messe éthiopienne*, Rome 1936, 4.

wanza[22] e in tigrino *awḥi.* Tuttavia tale preferenza non esclude l'uso di legni di altri alberi — come il sicomoro[23] — purché duri e resistenti. Per evitare che vadano soggetti all'azione dei tarli e a corruzione devono essere tagliati accuratamente in determinati periodi o stagioni dell'anno chiamati periodo di legno duro, *ṣene'et*[24] e periodo del legno marcio, *ṣenṣent.*[25] Il periodo del legno duro si estende dal gennaio a marzo e dal maggio a tutto giugno; quello del legno marcio è il periodo delle piogge: luglio, ottobre, marzo, aprile.[26] Nel ms eth. 68 della Biblioteca nazionale di Parigi,[27] c'è il computo del periodo in cui si deve o non si deve tagliare il legno, naturalmente per il *Tabot.* Ecco il testo, per la cui traduzione in italiano mi sono rifatto a Gasparini:[28]

> Scriviamo il discorso del legno attaccabile dai tarli e inattaccabile. Incomincia il primo di *mäskäräm* (e dura fino al) 15 (*mäskäräm*), dopo di allora i legni sono soggetti al tarlo. Nel (mese di) *ṭeqemt* (fino al) 23 sono duri, dopo di allora sono soggetti al tarlo. In *ḫedar* (fino al giorno) 4 sono duri. Dopo di allora sono soggetti al tarlo. In *taḫsas,* (fino al giorno) 23 sono duri; dopo di allora, sono soggetti al tarlo. In *ṭerr,* (fino al giorno) 17 sono soggetti al tarlo; dopo di allora, sono duri. In *yäkkatit,* (fino al giorno) 5 sono duri; dopo di allora, sono soggetti al tarlo. In *mäggabit,* (fino al giorno) 8 sono soggetti al tarlo: dopo di allora, sono duri. In *miyazeya,* al 1 sono duri; dopo di allora, sono soggetti al tarlo. In *genbot,* (fino al giorno) 24 sono soggetti al tarlo; dopo di allora, sono duri. In *sanē,* (fino al giorno) 16 sono soggetti al tarlo, dopo di allora sono duri. In *ḥamlē* e *nahase* sino al loro compimento non vi è legno soggetto a tarli.

Tutto ciò non ha nulla a che vedere con i giorni "fortunati" o "sfortunati", capaci quindi, di influire o no sulla scelta del legno, come qualcuno ha voluto interpretare, ma ha lo scopo unico di indicare quale sia la stagione favorevole per tagliare il legno.[29] È in concomitanza con gli agenti atmosferici.

---

[22] Sul suo significato in amarico cf. anche Guidi, *Vocabolario,* 581.

[23] Cf. Hanssens, 444, passim.

[24] Per il significato cf. Leslau 559.

[25] Circa il significato del termine vedasi Leslau 561.

[26] KWK 762; Gasparini 79-80.

[27] Zotenberg 76-77.

[28] Gasparini, 81.

[29] Zotenberg 77; Grébaut, "Les jours Fastes et Néfastes d'après le Ms. Éthiopien n. 3 de M. E. Delorme", ROC 18 (1913) 97-98.

In alcuni luoghi, specialmente nei monasteri, prima di iniziare il taglio degli alberi per ricavarne legname per uso sacro o per costruzione, si dicono insieme determinate preghiere come il *Weddasē Maryam* (Lodi di Maria),[30] il *Magnificat* recitato 7 volte e altre preghiere adatte alla circostanza.

Esistono anche, ma molto rari, dei *Tabot* di marmo[31] presumibilmente di importazione straniera o fatti su imitazione, che la gente, molte volte non conoscendone la provenienza e forse fondandosi sul significato della parola *ebnä bäräd* (= marmo), letteralmente: pietra di grandine, dice discesi dal cielo. Il mio informatore mi assicura che alcuni *Tabot* di marmo portano iscrizioni di caratteri ignoti, il che confermerebbe l'ipotesi della loro provenienza dall'estero, almeno in parte e inizialmente.

Come si è detto il *Tabot*, ha, generalmente, la forma rettangolare e misura cm. 0,50 x 0,30 circa. Lo spessore varia dai 3 ai 5 cm. Ci sono pure *Tabot* di dimensione più piccola cui spetterebbe più propriamente, l'applicazione corrente attuale della parola, *Ṣellat* o lastra sacra. Secondo un'antica usanza, certi abati e certi monaci ne possederebbero uno di cui servirsi per celebrarvi la Messa durante i lunghi viaggi o ritiri nei romitaggi lontani dalle chiese. Ma non saprei dire in quale misura sia ancora in vigore tale uso.

Il *Tabot* è confezionato da persone abili e spesso è lavorato con gusto artistico e abbellito di fregi decorativi, con incisioni e intagli di motivi ornamentali, con raffigurazioni simboliche dei quattro evangelisti o di d'altro. Nel mezzo è immancabile la figura della croce scolpita o dipinta.[32]

5. Iscrizioni e dediche

Sui *Tabot* si scolpiscono iscrizioni in *ge'ez*. La dedica generale si fa a Dio sotto la formula trinitaria, poi seguono le iscrizioni delle dediche particolari; qualche volta si aggiungono sigle di nomi divini, come Alfa e Omega e simili. In fine si scrive il nome della persona e della comunità o

---

[30] Per il testo del *Weddasē Maryam* si veda K. Fries, *Weddasē Marjam*, Upsala 1892, 29-50; B. Velat, *Me'erāf. Commun de l'Office divin éthiopien pour toute l'année. Texte éthiopien avec variantes*, (= PO 34, fascicules 1 et 2). Firmin-Didot et Cie., Editeurs, Paris 1966, 76-91. Per una sintesi sull'origine e l'attribuzione si veda E. Cerulli, *Il libro etiopico dei Miracoli di Mària e le sue fonti nelle letterature del medio evo latino*, Roma 1943, 295-300.

[31] Hanssens, 436; Teklemaryam Semharay, *Règles spéciales de la Messe éthiopienne*, Rome 1936, 4.

[32] Lo si può notare, per esempio, nelle figure fuori testo della collezione di alcuni *Tabot* del Museo della Biblioteca Vaticana in Hanssens, 435ss; Pankhurst, 31. Guidi, *Vocabolario*, 364.

stirpe che ha curato la fondazione della Chiesa cui essi appartengono. Anche alcune consuetudini giuridiche di alcune regioni dell'Eritrea, ricordano il necessario adempimento di quanto detto:

> I fedeli costruiscono la Chiesa; edificata la Chiesa la consacrano portandovi la tavoletta dell'altare (*Tabot*); sulla tavoletta si scrive il nome della Trinità, poi il nome dell'angelo o santo, quindi il nome dei padri [= della stirpe] di coloro che hanno voluto la costruzione. E si fissa il necessario per il mantenimento.[33]

Non di rado si scolpisce il decalogo nel fondo, oppure ai lati e, qualche volta, quando lo spazio lo permette, nella parte superiore.[34]

Qualche informatore mi dice che vi si mette anche una particella di reliquie o "ossa dei martiri" (*'aṣmä säma'etat)*, ma questo uso penso sia stato praticato solo anticamente, oppure sia soltanto prescritto dai canoni. Al presente non è certamente in uso, anche per il fatto che sarebbe difficile trovare delle reliquie.

Ecco un esempio tra le molte iscrizioni che si possono incontrare: "Questo è il *Tabot* del Padre, *Tabot* del Figlio e *Tabot* dello Spirito Santo. *Tabot* di Maria, nostra Signora, dedicato a tale Santo e appartiene alla tale persona, comunità o stirpe".[35]

I titoli più frequenti con cui si fanno le dediche a Dio, alla Madonna, agli Angeli e ai Santi sono: Trinità, Dio Padre, Emanuele, Redentore, Gesù, Paracleto; Maryam Ṣeyon, Natività, Presentazione, Qwesqwam (luogo di dimora della Vergine durante la fuga in Egitto),[36] Kidanä Meḥrät (= Patto di misericordia), Assunta, i quattro animali (o esseri viventi), S. Michele, S, Gabriele, S. Raffaele; i ss. Pietro e Paolo, s. Stefano, s. Giorgio, Abuna Gäbrä Mänfäs Qeddus, Abuna Täklä-Haymanot e *Astäre'eyo*, ecc.[37] A questo punto, vale la pena precisare che la memoria della Dormizione della Vergine del periodo della Manifestazione (= *Zämanä Astäre'eyo*) non indica, come si pensa e si crede generalmente, la manifestazione della stessa

---

[33] C. Conti Rossini, *Consuetudini giuridiche del Serae*, Parte II. Supplemento alla RSEt 11 (1953) 197.

[34] J. Jwarson – A. Tron, *Notizie storiche e varie sulla Missione Evangelica Svedese dell'Eritrea, 1866-1918,* Firenze 1918, p. 22.

[35] Cf. anche Hanssens, 436.

[36] C. Conti Rossini, "Il discorso su monte Coscam atribuito a Teofilo d'Alessandria nella Versione etiopica", RRAL s. 5, 21 (1912) 395-471.

[37] Circa il santorale della Chiesa d'Etiopia, si veda B. Velat, *Études sur le Me'erāf,* (= PO 33), Firmin-Didot et Cie., Editeurs, Paris 1966, 22-30.

Vergine. È la festa di Nostra Signora che cade nel periodo ora menzionato. Infatti, tema predominante del periodo *Astäre'eyo*, che va dalla vigilia del Battesimo del Signore (11 Ṭerr = 19 Gennaio) fino all'inizio della Grande Quaresima, è la manifestazione del Signore, iniziando dai grandi eventi della rivelazione della sua divinità attraverso i miracoli. *Ansäsäwä* (Egli ha camminato), *Täwäldä* (è nato), *Täṭämqä* (è battezzato), *Awyäno lä-may* (ha reso vino l'acqua) sono i termini che concorrono e sono l'*incipit* dei tropari del *Mäṣeḥäfä Deggʷa*[38] di questo tempo, che oltre ad indicare il tema, servono anche per denominare le domeniche dal tempo. Il numero delle domeniche o la lunghezza del periodo dell'*Astämḥero* dipende dall'inizio mobile della Quaresima.

Nelle Chiese dei monasteri spesso i *Tabot* sono dedicati ai loro rispettivi fondatori o a qualche loro insigne discepolo. In una stessa chiesa generalmente esiste un solo *Tabot*, con un solo altare. Nelle Chiese più importanti invece ci sono tre altari con i loro rispettivi *Tabot*. In questo caso uno è dedicato tradizionalmente, ma non obbligatoriamente, alla s. Vergine, per il fatto che l'imperatore Zär'a-Ya'eqob (1434-1468) ha ordinato che nelle grandi Chiese si costruissero tre altari, uno dei quali dedicato a Lei.[39]

6. Simbolismo

Un altro aspetto interessante del *Tabot* è il simbolismo. In Etiopia non vi è rito, gesto o oggetto di culto che non abbia la sua spiegazione simbolica, chiaro legame con la scuola allegorica alessandrina. Così il *Tabot*, nel suo duplice significato di tavola sacra e di arca, simboleggia la Madonna, la vera arca di Sion (= *ammaḥawit tabotä Ṣeyon*). L'arca dell'alleanza che conteneva le due tavole del decalogo, tavole trafugate, secondo la tradizione etiopica, e portate da Menelik I ad Aksum dove si conserverebbero tuttora,[40] è figura di Maria che è la madre di Gesù il Verbo del Padre.

---

[38] Per la funzione del *Mäṣeḥäfä Deggʷa* nella Chesa etiopica, cf. Habtemichael-Kidane, "Il 'Deggʷa': Libro liturgico della Chiesa d'Etiopia" (Comunicazione al Congresso Scientifico Internazionale del 75° di fondazione del PIO, 1-5 Giugno 1993), (in stampa).

[39] C. Conti Rossini – L. Ricci (edd), *Il Libro della luce del Negus Zar'a Yā'eqob (Maṣḥafa Berhan)*, (CSCO [testo] 250 scr. aeth. 47, [1964]; CSCO [traduzione] 251, scr. aeth. 51, [1951]; CSCO 261 scr. aeth. 51; CSCO 262 scr. aeth. 52, [1962]).

[40] Il breve racconto biblico circa la visita della regina di Saba a Salomone (1 Re 10, 1-13, e parallelamente 2 Cr 9, 1-12), è servito come punto di partenza di una famosa leggenda etiopica, destinata a legittimare il potere della dinastia pretendente salomonide venuta sul trono d'Etiopia a partire dal XIII secolo. Secondo il *Kebrä Nägäśt*, cronache

Sulle tavole infatti era inciso il decalogo, in etiopico *Asärtu Qalat*. Il numero dieci è rappresentato in cifra con la lettera greca *Iota*, la lettera iniziale del nome di Gesù, ossia *Iesus*, più la parola *logos* e così si ha *Iesus Verbum*.[41] Dio poi diede a Mosé l'ordine che l'arca fosse costruita con legno che non può essere attaccato dai tarli, per indicare che la verginità di Maria sarebbe rimasta sempre intatta. Anzitutto va notato che l'uso di un'arca sacra come quella descritta nel testo biblico, non è esclusivo agli Ebrei. Celebri sono quelle egiziane, per lo più montate su una barca, per le processioni in onore della divinità.[42]

---

dei re etiopici del tredicesimo secolo, dall'incontro dei due personaggi, la regina sarebbe rimasta incinta. Il figlio nacque in Etiopia, e gli fu dato il nome di Menelik, che significa "figlio del re" (dall'ebraico *ben Melek*). Egli, giunto all'adolescenza, volle andare in Gerusalemme e conoscere il suo padre Salomone. Quando il re vide che il figlio venuto dall'Etiopia gli somigliava perfettamente, avrebbe voluto convincere Menelik di restare in Gerusalemme ed essere suo successore sul trono. Ma, il desiderio del figlio era quello di ritornare nella terra da dove era venuto. Allora il re decise di lasciarlo partire in compagnia di tutti i primogeniti d'Isreale. All'ultimo momento, con l'aiuto di alcuni giovani sacerdoti che l'avevano seguito, Menelik e i suoi compagni sarebbero riusciti a rubare e a portare in Etiopia l'arca dell'alleanza (E. A, Wallis Budge, *The Queen of Sheba and Her Son Menelik, being the 'Book of the Glory of Kings' (Kebra Nagast)*, Oxford University Press 1932). Ancora oggi infatti, secondo la tradizione etiopica, questa arca dell'alleanza, conosciuta anche come *tabotä Ṣeyon*, si troverebbe in una cappella ad Aksum. Tale oggetto sacro, gelosamente custodito, a causa delle varie invasioni dei nemici che il paese ha subito nella sua storia, avrebbe abbandonato il proprio luogo di soggiorno (Aksum), per rifugiarsi, in luoghi misteriosi e difficili a raggiungersi dal nemico. Difatti, Tana Qirqos (isoletta sul lago Tana: nord-ovest Etiopia) e Däbrä Ṣeyon sul lago Zeway (sud Etiopia), rivendicano di essere fortunati e gelosi custodi dell'arca in periodi critici. Confermano le testimonianze raccolte da uno scrittore nelle sue varie interviste con i capi dei rispettivi monasteri (Graham Hancock, *The Sign and the Seal*, London 1902, 211ss). Ogni *Tabot*, che ogni Chiesa etiopica possiede, è replica di questa sacra e inviolabile originale arca dell'alleanza (Ullendorff, "Hebraic-Jewish Element in Abyssinian (Monophysite) Christianity", *Journal of Semitic Studies* 1,3 (1956) 216-256, qui 234, 241).

[41] Cf. C. Lash, "'Gate of Light': An Ethiopian Hymn to the Blessed Virgin," *Eastern Church Revew*, 4 (1972) 43; Getatchew Haile, *The Different Collections of Nagś Hymns in Ethiopic Literature and Their Contributions*, (= Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, Bd. 19), Erlangen 1983, 38-39 Getatchew, *Mariology*, 99 nota 8.

[42] La Sacra Bibbia, Marietti, Roma 1964, Ex 25, 10, nota. (G. Hancock, *The Sign and the Seal*, London 1902, 287ss).

7. CONSACRAZIONE E FONDAZIONE

Il *Tabot* è consacrato dal Vescovo[43] con un rituale molto ricco di simbolismi e viene unto con il Crisma.[44] Il rito di consacrazione è descritto brevemente nel *Fetḥa Nägäšt*, codice religioso-civile adottato in Etiopia.[45] Da questo momento è una cosa sacra e non può essere toccato che dai sacerdoti.[46] Il rito della consacrazione di una nuova Chiesa e del nuovo *Tabot* si presenta lungo e complicato. Getatchew Haile e Macomber, nel loro Catalogo, dicono che potrebbe riassumersi nel seguente modo, richiamando alcuni elementi costituitivi per importanza:

Preghiere iniziali
Salterio
Mazmur (Inni del *Deggʷa*)
Preghiera di ringraziamento
Letture bibliche (AT e NT)
Consacrazione del *Tabot* e della nuova Chiesa
Preghiera dell'incenso
Intercessioni
Preghiere conclusive[47]

Ogni Imperatore e ogni Principe o dignitario aveva l'ambizione di fondare una chiesa con il suo *Tabot*, nel desiderio di legare il proprio nome al santuario e di tramandarlo ai posteri, come pure nell'intenzione che si facesse in perpetuo memoria di lui, dopo la morte, nelle preghiere che si fanno a suffragio dei defunti.

---

[43] Beccari, 140.

[44] Getatchew, *Mariology*, 66; Raineri, *Atti*, (testo) 517, (tr.) 613; (testo) 518, (tr.) 614.

[45] I. G. Guidi, *Il "Fetḥa Nagast" o "Legislazione dei Re" Codice ecclesiastico civile di Abissinia*, Tradotto e annotato, Roma 1897, 19. I miei informatori non mi sanno dire con certezza se il *tabot* possa essere consacrato per delega, almeno in certi casi, da un sacerdote. A detta di alcuni, mancando il Vescovo, il prete più anziano sarebbe autorizzato, secondo i canoni, a consacrare il *tabot*, ma in pratica lo si porterebbe sempre al Vescovo, anche se questi ha la sede molto lontano (Getatchew, *Mariology*, 66).

[46] Pankhurst, 29.

[47] Getatchew Haile/Macomber, W., *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library*, Collegeville, (Collegeville, Minnesota), 2001-2500, 1982; VI, 285-287.

La Chiesa veniva favorita in tutti i modi, provvista di libri e della suppellettile necessaria, arricchita di privilegi ed esenzioni e dotata di terre e di altre donazioni per le spese del culto e per il sostentamento degli ecclesiastici addetti al suo servizio. Al momento dell'introduzione del *Tabot* in una Chiesa ci devono essere necessariamente: il rituale del Battesimo, il Messale, la patena, il calice, i quattro Vangeli, alcuni paramenti sacri, il rituale dell'incensazione e l'incensiere o turibolo. L'altra suppellettile si può provvedere in seguito. Gli atti di donazione alle Chiese di oggetti o di terre, vengono spesso registrati sui "Vangeli d'oro". Non di rado sono notati in fogli di pergamene aggiunti e rilegati insieme, all'inizio o alla fine di codici importanti, conservati nei grandi monasteri. In caso di contestazione, tali codici possono essere consultati dietro pagamento di un'offerta. Nessuno ardisce di alterare, falsificare, cancellare o distruggere i documenti di donazioni, perché vi è annessa la minaccia di scomunica, contro chiunque tenti di fare tali azioni. Così si spiega l'esistenza, nella stessa città o provincia, di chiese in numero molto superiore alle reali necessità religiose della popolazione. Nei racconti popolari, parlando di una città importante, si dice che ha o che aveva 44 *Tabot* o chiese. Così si dice di Hagärä Nagran, che viene identificata con Halhal, fra i Bet-Tauka della Provincia di Keren, di Mezba, nello Zebul, provincia dell'Endertà (o Raya 'Azäbo), nell'asceterio di Waldebba, nel Wolqayt di Gondär. Non saprei se questa espressione sia soltanto iperbolica, simbolica, per indicare semplicemente un'alto numero di chiese e l'importanza religiosa della città o della località di cui si parla, o se piuttosto debba intendersi in senso letterale. A Gondär c'erano certamente e ci sono ancora molte chiese, costruite per la ragione detta e, secondo altri, anche per le differenti scuole teologiche degli Unionisti e Unzionisti, che nei secoli passati erano in continua lotta tra loro.[48]

8. Trasporto e accoglienza

Quando una persona facoltosa, una comunità o una stirpe, che ne abbia diritto, desidera assicurarsi un *Tabot*, mediante il sistema di assegnazione di terre o di altri emolumenti, per le spese del culto ed il sostentamento del clero officiante, allora chiama sacerdoti che si incaricano di procurare il Vescovo e il *Tabot* da consacrare e di riportarlo alla Chiesa del titolo.

---

[48] Yaqob Beyene, *L'Unzione di Cristo nella teologia etiopica*, Roma 1981 (= OCA 215), 7-23.

Anticamente, insieme ai preti, andava un gruppo più o meno numeroso di persone armate, sia, a scopo di onore per il *Tabot*, sia, talvolta, di difesa nel viaggio di ritorno, contro eventuali assalitori avversi alla persona, comunità o stirpe che ne curava la fondazione.

Se durante questo viaggio di ritorno non si raggiungeva la destinazione, cosa che si verificava quasi sempre nel passato, data la distanza della sede dell'unico Vescovo, si erigeva una tenda nel recinto della chiesa del villaggio dove si intendeva passare la notte e vi si deponeva il *Tabot*, ma non lo si introduceva mai in una casa privata.

I membri del gruppo portatore del *Tabot* sono trattati con ogni riguardo e ricevono un'ospitalità distinta a motivo del *Tabot* che portano e nel ripartire sono accompagnati da una scorta d'onore, per un certo tratto della strada, a meno che non decidano di riprendere il viaggio di notte e alla chetichella per evitare ulteriori disturbi agli ospitanti. Il fatto si ripete nelle varie tappe di sosta fino all'arrivo nel paese o villaggio dove il *Tabot* avrà dimora.

La comitiva, giunta nelle vicinanze del paese, manda ad annunziare il suo arrivo. Allora la gente del luogo forma un corteo che si reca ad accogliere il *Tabot* festosamente.[49]

Nel passato, in certi luoghi, la gente del posto soleva rivolgere ai portatori del *Tabot* la domanda: "Donde venite?" Quelli rispondevano: "Noi veniamo da Gerusalemme". Allora tutto il popolo erompeva in un grido di gioia e accompagnava, come si è detto, il *Tabot* con canti festosi.

Questa usanza è forse un resto dell'antica consuetudine di far venire *Tabot* da Gerusalemme, dall'Egitto, o comunque, da altri paesi dell'Oriente dove si poteva averli più facilmente, durante i frequenti pellegrinaggi dei monaci in Terra Santa. Questa congettura sembra avvalorata da una notizia che si legge sul quotidiano della capitale etiopica "*Addis Zämän*" del 22 *Ṭerr* 1963 (= 30 Gennaio 1970), p. 2, col. 3 in un articolo dal titolo: "Tamräñaw Mäsqäl" (la croce miracolosa). In tale articolo, il Mämher Gäbrä Iyäsus Ayyälē, amministratore di Däbrä Maryam, nello Šäwa, parlando della "croce miracolosa" conservata in detta chiesa, dice testualmente:

> È noto che Abunä Yosēf (un monaco fratello minore dell'Imperatore Zär'a-Ya'qob, vissuto quindi verso la fine della prima metà del secolo XV), è venuto in possesso di questa croce quando si era recato a Gerusalemme per visitare il sepolcro di nostro Signore. Tornando, insieme alla croce aveva

[49] Beccari, 139-43.

portato un *Ṣellat* di nostra Signora e lo aveva messo nella chiesa dove era vissuto.

Ciò poteva, essere l'unico modo di procurarsi il *Tabot* durante la sede vacante dell'unico vescovo egiziano per tutta l'Etiopia, vacanza che alle volte poteva prolungarsi, per varie ragioni, anche vari anni.

E, naturalmente, i *Tabot* procurati in tale modo acquistavano maggior importanza. Così, la risposta sulla provenienza del *Tabot*, che spesso corrispondeva alla verità, divenne una semplice cerimonia o formalità, non priva però di significato, sia per la sua origine storica, sia, soprattutto, perché rivelatrice di una profonda devozione dell'Etiopia ai Luoghi Santi che venivano visitati per secoli da una ininterrotta serie di suoi pellegrini.

Questi pellegrinaggi spesso costavano immensi sacrifici o anche la vita a chi li intraprendeva, ma sono valsi a mantenere calamitato l'ago dell'orientamento religioso dell'Etiopia verso la Terra Santa, quindi, tramite i continui contatti con il mondo cristiano, sono stati elementi che hanno contribuito maggiormente a ravvivare il cristianesimo etiopico, salvando il paese dal completo isolamento e dal conseguente ripiegamento su se stesso e facendone l'unica nazione cristiana in tutta l'Africa fino ad oggi, anche se per un breve periodo minacciata dall'ateismo marxista.

Se, comunque, non si riusciva a far venire il *Tabot* da Gerusalemme, si cercava di supplire facendolo consacrare con crisma proveniente dalla città santa o almeno dall'Egitto. Naturalmente anche con questo espediente il *Tabot* veniva ad acquistare una importanza non piccola rispetto agli altri, consacrati con crisma locale.

Giunto dunque al villaggio, il *Tabot* è introdotto nella nuova chiesa o comunque nella sua sede e, per così dire, intronizzato sul suo *mämbär*, preferibilmente in coincidenza con la festa annuale o almeno con la commemorazione mensile del Santo titolare. Prima di introdurre il *Tabot* nella Chiesa, si fa un giro processionale intorno ad essa, cantando inni e soffermandosi ai quattro lati — ovest, sud, est e nord — per leggere brani biblici che fanno riferimento al tabernacolo della testimonianza, all'arca dell'alleanza e al tempio. Entrati in Chiesa, si fanno tre altri giri intorno al *mämbär* o altare, sempre cantando inni. Il rito si conclude con l'ultima lettura di un brano biblico fatta dal prete più anziano. Verso le tre del pomeriggio si dà inizio al canto dei vespri che si prolunga fino a sera tardi. Verso mezzanotte incominciano i canti del mattutino che durano fino alle prime ore del mattino e si concludono con la celebrazione della Messa

cantata. Se tutto ciò capita in periodo di digiuno la Messa viene celebrata nelle prime ore pomeridiane.

Finita la Messa, si fanno tre giri processionali intorno alla Chiesa portando il *Tabot*, offrendo doni di granaglie, capi di bestiame, tappeti, ombrelli, baldacchini, libri e altri oggetti di uso ecclesiastico. Oggi si fanno anche offerte in denaro.

La celebrazione si conclude con un solenne banchetto offerto da colui o da coloro che hanno voluto il *Tabot*. Si macella un certo numero di animali e si stabilisce di ripetere celebrazione e banchetto ogni anno, alla medesima data.

Il *Tabot* destinato a una nuova chiesa, avente legame di dipendenza da un'altra chiesa, viene trasportato processionalmente, se la distanza è relativamente breve, dopo la sua consacrazione, dalla chiesa madre a quella nuova, la quale, se di qualche importanza, deve essere consacrata o benedetta come tutte le chiese nuove maggiori, mediante l'unzione del crisma, ai quattro lati, come del resto avviene in altre Chiese orientali.[50] Riguardo alla consacrazione di nuove ed importanti chiese, la maggior parte dei miei informatori dice di avere visto o sentito parlare solo di benedizione, non di consacrazione con unzioni. Altri invece lo affermano, precisando che la nuova chiesa viene consacrata con l'unzione del crisma non solo ai quattro lati esterni, ma anche all'interno e nelle colonne. La consacrazione sarebbe fatta dal metropolita o dal Vescovo e in loro mancanza, il che è da ritenersi usuale appunto per l'unicità del Metropolita, anche da un Abate debitamente autorizzato. Mi si dice pure che in alcuni luoghi, prima di introdurre il *Tabot* in una nuova chiesa, usano speciali preghiere di preparazione per una o due settimane nella chiesa che deve essere benedetta o consacrata.[51] Quanto al testo che si legge nel Gädlä Arägawi, invece, abbiamo la consacrazione della Chiesa: "E fece venire il Metropolita che consacrò la (= Chiesa) e la suggellò con il crisma di *mēron* e introdusse il *Tabot* che portò con sé".

---

[50] Cf. V. Ruggieri, "Consacrazione e dedicazione di chiesa secondo il *Barberinus graecus 336*", OCP 54 (1988) 79-118; sp. 88; M. Arranz, "La consécration du saint myron", OCP 55 (1989) 317-338, qui 319.

[51] Circa la consacrazione di una nuova Chiesa vedasi Guidi, "Il «Gadla Aragāwi»", *Atti della R. Accademia dei Lincei*, 1894, Serie V, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, vol. II, parte I[a], *Memorie*, Roma 1896, pp. 54-94, qui p. 73; M.-A. van den Oudenrijn, *La Vie de Saint Za Mīkā'ēl 'Aragāvī, traduite de l'éthiopien avec introduction et notes*, Fribourg (Suisse) 1939, p. 54, Raineri, *Atti*, 518, (tr. 614).

9. AUTORIZZAZIONE PER INTRODURRE IL *TABOT*

È da notarsi che l'introduzione di un *Tabot*, fatta sia per iniziativa di una sola persona o della comunità di un villaggio, richiede sempre l'autorizzazione del monastero sotto la cui giurisdizione territoriale si trova la persona, la comunità o il luogo. Questo nel passato, ma al presente si può, anzi si deve chiederlo al Vescovo della Diocesi tramite l'Arciprete della provincia. Spesso il monastero stesso dà agli interessati uno dei *Tabot* già consacrati che tiene in deposito nella propria chiesa. Infatti i vecchi *Tabot* non vengono distrutti, ma si conservano nell'interno delle chiese in un angolo del "Sancta Sanctorum".[52]

Così pure i *Tabot* delle chiese dei villaggi dispersi, distrutti, per esempio, per epidemie, guerre, ecc. o comunque abbandonati per qualsiasi motivo, vengono portati e conservati in altre chiese vicine o nel monastero da cui dipendono i villaggi.

Se il villaggio torna a popolarsi o la gente che lo abita intende costruire una propria chiesa in qualsiasi altro posto dove ha diritti di proprietà terriera, allora ha la facoltà di riprendersi il proprio *Tabot*, o, per comune accordo dei membri delle stesse comunità, può far consacrare o prendere un altro *Tabot*, sia dedicato allo stesso titolare di prima sia a un altro. D'altra parte, volendo, si può anche tenere due *Tabot* nella stessa chiesa per essere usati in circostanze differenti.

La preoccupazione di assicurare il godimento di uguali diritti a tutti i membri della comunità va anche oltre. Se una persona, o parte del villaggio, chiede il permesso di costruire la chiesa o di introdurvi il *Tabot* a proprie spese, a nome dell'intera comunità o di gente che momentaneamente non è in grado, per ragioni contingenti, di sostenerne le spese, la collettività interessata non dà il proprio consenso, nemmeno dietro assicurazione formale che l'iniziativa esclude fini secondari e ha di mira soltanto il bene comune.

L'opposizione è motivata dal timore, spesso fondato, che i discendenti della persona o gruppo richiedente trovino nel futuro pretesti per avanzare diritti esclusivi o prioritari a proprio favore o anche ne abbiano semplice-

---

[52] Guidi, *Vocabolario*, 364. La tripartita struttura di una Chiesa etiopica è come segue: 1) *Qēnē Mahlēt* (Luogo del servizio della lode): coro o luogo dove si canta l'Ufficio divino e dove stanno i *Däbtära* (i cantori); 2) *Qeddest* (Santa); 3) *Mäqdäs* (Sancta Sanctorum), parte centrale della Chiesa, ed è il luogo della chiesa dove c'è la dimora fissa del *Tabot* e dove si celebra la liturgia (la Messa).

mente motivo di millantarsi davanti ai posteri degli altri gruppi o delle altre famiglie.

L'unica deroga alle attente misure precauzionali contro eventuali contestazioni per affermare l'esclusività o la prevalenza di diritti o di privilegi di parte sull'altare, è la facoltà concessa a ogni membro della comunità di contribuire al fondo comune con una somma proporzionata alle proprie possibilità economico-finanziarie o anche di sostenere tutte le spese, purché la responsabilità diretta della costruzione sia riservata ai rappresentanti scelti da tutto il villaggio.

10. Principio di autonomia

L'introduzione di un nuovo *Tabot* è anche principio giuridico di autonomia sia religiosa che civile. Se ne ha la dovuta autorizzazione dell'autorità competente ecclesiastica, innalza un controaltare in contrasto con l'autorità centrale e afferma la propria indipendenza, fino a provocare una immediata reazione da parte dell'autorità costituita con provvedimenti anche severi, come per esempio l'interdetto e la scomunica.

Non diversamente avviene in ambito civile. Una parte della stessa stirpe o dello stesso villaggio non può, senza il consenso di tutta la comunità avente diritto, separarsi per costituire e fondare un *Tabot* o per costruire una chiesa diversa da quella comune, perché tale atto rappresenterebbe una secessione illegale che può compromettere il principio della comune proprietà collettiva dei terreni. La separazione quindi può avvenire solo per comune accordo di tutta la comunità che deve prima considerare e riconoscere ragioni della convenienza o della necessità di detta separazione, e a condizione che sia garantita la parità dei diritti e dei privilegi a tutti i membri della stessa comunità che in qualunque momento intendessero seguire e unirsi alla parte separata.

11. Causa di contrasti

Il *Tabot* può anche essere causa di violenti conflitti, spesso sanguinosi, tra due stirpi, appunto perché nelle contestazioni terriere o di altro, può costituire una prova decisiva dell'appartenenza o proprietà della terra o dell'oggetto contestato, a una stirpe piuttosto che a un'altra. Perciò il nome della stirpe o delle stirpi che vi è inciso ha grande importanza a questo fine.

Questa è anche la ragione principale per cui il *Tabot* in casi di contestazione viene custodito con cura, perché qualche persona o collettività

interessata potrebbe farlo scomparire o raschiare il nome che vi è scolpito, oppure per avanzare pretese sulla comunanza di diritto di proprietà con la persona o stirpe di cui il *Tabot* porta il nome, potrebbe aggiungervi nascostamente il proprio nome e invocare così, al momento opportuno, un falso fondamento giuridico a favore delle sue pretese.

Non sono rari i casi in cui stirpi di zone abitate da Cattolici non aventi i diritti affermati dal *Tabot*, in seguito a contestazioni avute con gli aventi diritto, arrivano a cambiare religione, per esempio, passando al cattolicesimo, nella speranza di poter fondare una chiesa con il proprio *Tabot*, anche se ciò non può mai costituire un vero diritto di proprietà, se non in modo fittizio.

Il *Tabot* è tenuto in grande onore persino da popolazioni una volta cristiane, poi passate all'islamismo, sia per un sentimento di tradizionale rispetto verso l'oggetto più sacro e più venerato dai loro antenati, sia per le implicazioni giuridiche sul diritto di proprietà terriera che esso comporta.

12. Incensazione e profanazione

Il *Tabot*, se non ha luogo la celebrazione della Messa, deve essere incensato ogni giorno con la Chiesa. A questo scopo esiste nella chiesa Etiopica un Rituale speciale contenente le preghiere dell'incensazione del *Tabot*.

Quando gli abitanti di un villaggio lo abbandonano temporaneamente, ad esempio per andare in province più ricche in cerca di sostentamento dopo un'annata cattiva, raccolgono, dalle varie famiglie del villaggio, grano in misura sufficiente per il mantenimento dei preti che durante quel periodo di emergenza devono officiare la chiesa o, almeno, di un prete e di un diacono che rimangono per l'incensazione quotidiana del *Tabot* e della Chiesa.

Il *Tabot* delle cappelle in memoria degli antenati in villaggi abbandonati, viene incensato, possibilmente ogni domenica, una volta al mese, nel giorno commemorativo del santo titolare. Vi si dice la Messa e nel giorno anniversario si fa la sagra con canti, una volta ogni tanto, sul luogo o, come si suol dire, su "i ruderi dei padri" dove sorgeva l'antica chiesa e attorno alla quale riposano le ossa degli antenati.

Ci sono molti casi in cui il *Tabot* si considera profanato e perciò sconsacrato. La forma più grave di profanazione si ha quando vi celebra la Messa un prete caduto in peccato d'impurità di qualsiasi specie o se un laico finge di celebrare. Il semplice contatto da parte di un laico, per portarlo via, esige riparazione all'irriverenza, ma non comporta sconsacrazione o profanazione.

Invece, diverse maniere di profanazione si crede provochino lebbra o altra malattia oppure un grave castigo divino contro il colpevole.[53] Così potrebbero accadere flagelli pubblici, come fulmini, tempeste, siccità, cavallette, epidemie, invasioni di nemici, guerra, ecc.

Una persona che in qualunque modo avesse mancato della dovuta riverenza verso il *Tabot*, è tenuta a pagare un'ammenda proporzionata alla gravità della mancanza commessa, a favore della persona o collettività alla quale appartiene il *Tabot* violato. Il *Tabot* profanato mediante atti gravemente irriverenti, deve essere riconsacrato e fino a questo momento resta assolutamente proibita la celebrazione della Messa sul *Tabot* profanato.

13. USO DEL *TABOT* NELLE SUPPLICHE

Abbiamo accennato più sopra che per una stessa chiesa si possono far consacrare più *Tabot*: uno per la celebrazione ordinaria delle Messe (= *mäqäddäsi)*, e l'altro per Messe e funzioni da tenere in circostanze e solennità speciali (= *mämahläli*),[54] ad esempio, nei tempi di pubbliche calamità, come siccità persistenti, guerre o epidemie, quando si ordinano preghiere pubbliche per propiziare il Signore, invocare il suo aiuto e scongiurare i mali. Nel concetto popolare le calamità pubbliche sono come nella concezione biblica veterotestamentaria, conseguenza di peccati. Perciò nei giorni di suppliche con l'uscita dei *Tabot*, bisogna fare atti di penitenza, comporre le questioni e fare la pace. In queste circostanze tutti rimangono digiuni, persino le bestie restano chiuse nelle stalle fino al termine delle preghiere nel giorno o nei giorni stabiliti, come a Ninive (Giona 3, 1-10).

Ci sono due modi di pregare per necessità speciali: il primo si fa portando il *Tabot* intorno alla chiesa in solenne processione e invocando l'aiuto divino con appropriate preghiere; questo si fa in tutte le solennità ordinarie. In alcuni luoghi, invece del *Tabot* si portano in processione o al fiume, quando non si ha da celebrare la Messa, i quattro Vangeli, oppure dipinti o vite di Santi, quando si tratta delle loro solennità annuali. Il secondo modo di pregare si esercita nei casi più gravi, quando si porta il *Tabot* fuori della chiesa in circostanze diverse da quelle delle suppliche, o si celebra la Messa in determinate località o ai quattro punti cardinali del villaggio. L'uso di pregare in simili circostanze, portando fuori il *Tabot*, sotto molti aspetti è da

---

[53] Cf. 1 Sam 5, 1-2; 2 Sam 6, 3-8 e luoghi paralleli.

[54] Momenti particolari in cui si tengono preghiere pubbliche, v. Guidi, *Vocabolario*, 49.

accostarsi alle Rogazioni e alle antiche Stazioni, con le quali, molto probabilmente, quest'uso ha un'origine comune. Durante il percorso di andata e ritorno, come nei momenti più salienti, quando si sosta con il *Tabot* davanti alla chiesa o nei luoghi stabiliti per la supplica, si recita una preghiera litanica. I celebranti cantano: "Per amore di Maria, Cristo abbi pietà di noi". Il popolo ripete le stesse parole. Così si invoca l'intercessione dei santi angeli Michele, Gabriele e Raffaele, dei profeti, degli apostoli, dei giusti e in ultimo del santo titolare. Quasi sempre, quando si tratta del *Tabot* della Vergine, viene accompagnato da quello di San Giorgio di Lydda.[55]

A questo fine dentro una tenda o un *das*, o padiglione, viene predisposto un altare mobile o improvvisato, consistente in un graticcio, un "thronos" o *mämbär*, un tavolo oppure un muricciolo eretto per l'occasione. Accanto alla tenda si prepara un'altro *das* per i cantori.

Al pomeriggio della vigilia del giorno stabilito o la mattina dello stesso giorno si suona la campana, si radunano il clero e la popolazione e nei modi consueti, tra canti, preghiere e suoni di trombe e tamburi, si porta il *Tabot* che viene sistemato sull'altare precedentemente preparato. Se vi rimane durante la notte, la sera prima di ritirarsi si mettono delle guardie, sia a titolo di onore come anche per precauzione contro eventuali trafugamenti del *Tabot*, specie se esistono contestazioni terriere o di altro genere da parte di stirpi o casati diversi.

I cantori tuttavia rimangono tutta la notte a salmodiare e a cantare. Nelle prime ore del giorno seguente si celebra la Messa con la partecipazione della popolazione del villaggio. Durante la Messa si usa distribuire la Comunione ai bambini e agli adulti ammalati, nella persuasione che le loro malattie saranno allontanate, insieme alla calamità che si vuole scongiurare.

Questo si ripete i giorni successivi nei quattro punti cardinali intorno al paese. In ogni spostamento del *Tabot* i paesani aventi diritto, insieme, o divisi in quattro gruppi, ammazzano animali, buoi, vacche o pecore, per preparare banchetti al clero officiante, spesso assai numeroso, ai maggiorenni del villaggio e alle guardie.

Nella mentalità e nelle consuetudini popolari però l'uccisione degli animali, accanto allo scopo pratico della preparazione del pasto normale, ha il carattere e il significato di un sacrificio propiziatorio. Le bestie da ammazzare per implorare la pioggia o la cessazione di determinate calamità (*bagam bēza* o *dēra* = vittima sostitutiva) devono essere di un determinato ed unico

[55] Getatchew, *Mariology*, 180, nota 24.

colore per rispondere alle condizioni delle vittime richieste per questo sacrificio. A scopo di partecipazione, si dà, a tutti gli intervenuti alla supplica, un pezzetto della carne macellata fatta cuocere sul luogo. Questa persuasione potrebbe essere un residuo dei sacrifici dell'antica legge di cui rimangono in Etiopia vive reminiscenze o anche usanze pagane precristiane non del tutto scomparse.

Il *Tabot* si porta fuori e si accompagna processionalmente anche nel giorno anniversario del Santo titolare qualche cappella costruita sul posto di un'antica chiesa andata distrutta per l'abbandono del luogo da parte della gente trasferita in altro più vicino all'acqua, più sano, più sicuro o comunque più conveniente ai propri interessi, ma che vuole continuare la memoria dei propri antenati nello stesso luogo dove sono vissuti, morti e seppelliti. La cappella o santuario può anche essere eretta nelle vicinanze di sorgenti naturali dedicate a qualche Santo nelle cui acque, considerate sacre, si fanno bagni terapeutici.

14. Uso del *Tabot* in altre circostanze

Il *Tabot* si portava anche nelle spedizioni militari o nelle guerre cui prendevano parte personalmente Imperatori o Ras autonomi con lo stesso significato con cui gli Israeliti portavano con sé l'arca dell'alleanza nelle loro guerre, contro gli occupanti la terra promessa. Così dovevano accompagnare il *Tabot* imperiale il Vescovo e altri dignitari ecclesiastici, sia per compiere le sacre funzioni, sia per animare l'esercito con la propria presenza, con la preghiera e con la parola. Seguendo questo uso l'Imperatore Ḥaylä Śellasē (1930-1974), andando in esilio, in Inghilterra, prese con sé il *Tabot* del *Mädḫanē 'aläm meskayä ḫezunan* (SS. Redentore rifugio degli afflitti) con un gruppo di prelati e di ecclesiastici che si recarono in esilio con lui. I cosiddetti *Kahnatä Däbtära* ("Sacerdoti della tenda"), che erano originariamente addetti al servizio della Chiesa di Maryam Ṣeyon (Aksum), dove appunto si crede che si conservi il *Tabot* per eccellenza, di cui tutti gli altri sono replica. Anche i *Däbtära* (persone dotte, tuttora a servizio di ogni Chiesa) sono replica di persone a servizio dell'unica madre Chiesa (Aksum), detentrice del *Tabot*.[56] Al centro dell'accampamento veniva eretta subito la

---

[56] Conti Rossini, *Due capitoli,* 13; Cerulli, *Abbati,* 249; Getatchew Haile, "A Study of the Issues Raised in Two Homelies of Emperor Zar'a Ya'eqob of Ethiopia", ZDMG 131 (1981), p. 86 nota 18; Yaqob Beyene (ed.), *Giyorgis di Sagla. Il Libro del Mistero,* (CSCO 516/90), pg. VI, nota 5.

tenda-cappella, chiamata "casa dell'icona" (= *se'el bet*) in cui il *Tabot*. In caso di sconfitta in battaglie con infedeli o pagani, i preti che hanno in custodia il *Tabot*, per sottrarlo alla cattura, preferiscono sacrificare la propria vita, piuttosto che lasciarlo cadere nelle mani del nemico e vederlo profanato.

Il *Tabot* si porta fuori anche per rappacificare due parti o eserciti cristiani pronti per la battaglia. Il clero si veste dei paramenti, un diacono precede con la croce astile e dietro segue il *Tabot* portato processionalmente, intramettendosi tra i due eserciti schierati, mentre si fanno le suppliche. Intanto i membri più anziani e più eminenti del clero fanno la spola tra un'accampamento e l'altro per fare la mediazione e negoziare la pace. Non di rado avviene il miracolo e le due parti si lasciano indurre a iniziare trattative di pace, sempre in vista del grande rispetto del *Tabot* e della croce.

15. Cerimonia commemorativa del Battesimo di Gesù

Ma l'uscita più solenne del *Tabot* ha luogo nel giorno del *Ṭemqät* o festa della commemorazione annuale del Battesimo di Gesù nel fiume Giordano. In questa festa che è tra le più solenni e più popolari d'Etiopia, il *Tabot*, o i *Tabotat*, (pl. di *Tabot*) se ve n'è più di uno nello stesso villaggio o nella stessa città, sono portati in processione, la vigilia della festa, con grande solennità, al fiume o, in mancanza di questo, al luogo dove è preparata una grande vasca piena di acqua, chiamata *baḥrä ṭemqät* = "mare (piscina) del battesimo", o *baḥrä Yordanos* = "mare o fiume Giordano", in Aksum *May Šum*[57] e a Gondär "piscina di Fasil". Nella tradizione etiopica, a differenza di quella Copta, si usa commemorare il Battesimo del Signore in un fiume. Questo era il motivo degli attriti tra il Metropolita egiziano e i sovrani etiopici.[58]

La celebrazione etiopica differisce, tuttavia, tradizionalmente da quella dei Copti, appunto perché nell'Egitto cristiano il rito si svolge al fonte battesimale nell'interno della Chiesa, mentre in Etiopia esso, come si è detto, si celebra sulle rive di un fiume.[59]

---

[57] *May Šum* (acqua del capo o del governatore). Nella tradizione della città di Aksum era la vasca dove la regina di Saba faceva il bagno; dopo la venuta del cristianesimo, invece, esso venne usato per le cerimonie della commemorazione della festa del *Ṭemqät*.

[58] Cerulli, *Festa*, 444; 450.

[59] Cerulli, *Festa*, 450.

Tutto il popolo accompagna con gran pompa, vestito a festa, gli uomini a cavallo portando le armi, le decorazioni e i distintivi di grado. Sulle sponde del fiume è eretta una tenda con dentro l'altare preparato come per le pubbliche suppliche.

Il clero e i cantori passano la notte in veglia salmodiando e cantando. Dove non è possibile o non c'è l'uso di scendere alle acque del fiume alla vigilia, si scende al mattino, dopo la celebrazione delle funzioni liturgiche e della Messa.

L'indomani, a ora adeguata, si celebra la Messa e subito dopo ha luogo la benedizione delle acque. All'inizio delle cerimonie, sulla superficie dell'acqua si mette un oggetto galleggiante con sopra tre candele accese, simbolo della presenza della ss. Trinità che si manifestò nel Giordano al momento del battesimo di Gesù (Mt 3, 13-17; Mc 1, 9-11).

Al termine delle letture e delle preghiere, il celebrante sfiora le acque con la croce astile tirata fuori dall'asta, tracciando tre volte il segno della croce e cantando nello stesso tempo la solenne dossologia alla ss. Trinità: "uno è santo, il Padre, uno solo è santo, il Figlio, uno solo è santo, lo Spirito Santo" e il salmo 116 (117) che termina con il "Gloria al Padre".[60] Poi si immerge un fascio di rami nell'acqua e si aspergono gli astanti.

Questo rito, mentre i cantori continuano le danze sacre cantando: "lasciati i novantanove cori (angelici), nella pace e nella gioia, il Figlio è sceso nelle acque del fiume" e altri inni sacri, molti degli astanti, specialmente giovani, si tuffano nel fiume e altri si lavano la testa, i piedi e altre parti del corpo; poi riempiono recipienti di acqua benedetta da portare a casa per lavarsene o per usarla come acqua lustrale nei casi di bisogno.

Il motivo per cui si porta al fiume il *Tabot*, oltre quello evidente della commemorazione del battesimo di Gesù, è per santificare o purificare le acque, fugandone gli spiriti malefici che, secondo le credenze comuni ai popoli semiti, vi abitano.[61] È ugualmente chiaro che la discesa del *Tabot* al fiume richiama l'episodio miracoloso dell'arresto delle acque del Giordano quando vi misero piede i Leviti che portavano l'arca dell'alleanza e certamente ne è imitazione. Il collegamento dei due fatti (Gios 3, 1-16) è sottolineato dal versetto che si canta prima della lettura del Vangelo al fiume, versetto tratto dal salmo 113 (114), 3-4a che suona: "Il mare vide e fuggì, il Giordano si ritrasse indietro, i monti sussultarono come arieti".

---

[60] *Mäṣeḥafä Qeddasē* (messale stampato nella) Città del Vaticano 1945, 32a.

[61] Cerulli, *Festa*, 450.

Legata alla cerimonia della discesa dei *Tabot* al fiume, c'era in qualche luogo, secondo un mio informatore, fino a non molto tempo fa, l'usanza di nascondere il *Tabot* nelle vicinanze del fiume. Poi se ne facevano le ricerche e a chi lo trovava si dava un premio

Non saprei che cosa voglia significare questa usanza. Si vorrebbe forse esprimere simbolicamente il ricupero dell'arca degli Israeliti dopo la sua cattura da parte dei Filistei che poi la rimandarono "con un tributo di riparazione" (1 Sam 4, 11 e 6, 17)? Tutta l'atmosfera festosa che accompagna il *Tabot* nel suo trasporto al fiume e nel riportarlo, sembrerebbe suggerire un chiaro riferimento all'accoglienza festosa tributata dagli Israeliti di Beth-Shemesh all'arca dell'alleanza (Giudici).

Ricordo di avere letto su una Rivista che simile usanza era praticata in Siria e ciò dimostrerebbe una volta di più la diretta dipendenza di origine di molti usi liturgici dell'Etiopia, usi importati dai missionari provenienti dall'area siriaca come i famosi nove Santi Romani.

Dopo di che i *Tabot* si riportano nelle rispettive chiese, con la stessa solennità e le stesse modalità con cui sono stati portati al fiume.

16. CONCLUSIONE

Il *Tabot* è l'oggetto religioso più sacro e più venerato in Etiopia. Tutta la venerazione tributata ad esso è dovuta certamente al fatto che è legato intimamente alla celebrazione dell'Eucaristia. Un autore etiopico noto per i suoi scritti apologetici, polemizza con un avversario protestante che in un suo scritto accusava la Chiesa ortodossa di culto idolatrico. Dopo avere distinto il culto assoluto da quello relativo, a proposito del *Tabot* dice: "Il *Ṣellat* (= *Tabot*) è una tavoletta fatta di legno sulla quale è scritto il nome di Dio, alla cui divinità si rende testimonianza...". Riferendosi all'episodio descritto in 1 Sam 5, l'autore ortodosso argomenta che l'arca ha potuto provocare flagelli prodigiosi contro i nemici di Israele, perché

> era superiore agli idoli, essendo la dimora della presenza reale di Dio [...] Noi preghiamo davanti al Tabot, convinti che le nostre preghiere vengano esaudite, non dallo stesso *Tabot*, ma da Dio che in esso manifesta la sua presenza. [...] Perciò il *Tabot* è stato sempre venerato, perché nell'antica alleanza portava scritto il nome di Dio e nella nuova alleanza è la tavola sulla quale si spezza il corpo di Cristo e si attinge il suo sangue.[62]

---

[62] Admasu Ǧämbärē – (Mälakä Berhan), *Kʷokeha Haymanot* (= Roccia della fede), Addis Ababa 1949 (ce), 266 e passim.

La Chiesa etiopica viene accusata di prostrarsi davanti a un pezzo di legno scolpito, il *Tabot*, anche dall'ambiente non cristiano. Ciò, infatti, si può notare nella discussione tra un musulmano è un monaco etiopico, dove quest'ultimo cerca invano di convertire il musulmano al cristianesimo.[63]

Dal punto di vista teologico questo collegamento del *Tabot* con l'Eucaristia è una ottima giustificazione, tanto più che in Etiopia, come in quasi tutto l'Oriente, non esiste il culto eucaristico al di fuori della Messa.

Come si è detto, il *Tabot* non è mai toccato da nessuno che non sia insignito del carattere sacerdotale. Nemmeno il diacono che lo porta abitualmente nelle processioni lo può toccare direttamente, se non dopo che è stato avvolto in panni e stoffe preziose. Anche gli eventuali trafugatori non ardiscono mai toccarlo, ma per mettere in atto il loro piano, si servono della complicità di qualche prete. Questo si verificò qualche anno fa ad Addis Ababa, quando l'amministrazione politica della capitale etiopica per materializzare il progetto di una grande piazza, abbattendo, appunto, Chiesa e case che si trovavano in quella zona, volle sistemare altrove il *Tabot* dedicato all'Arcangelo Raffaele. Ciò sollevo i fedeli, i quali, anche a costo della propria vita, si opposero a quell'azione dissacrante con pretesto ateistico. Quando esce per le processioni, i fedeli lo venerano prostrandosi fino a terra.

Questo culto, a molti osservatori esterni, appare esagerato e desta meraviglia. A qualcuno viene addirittura da domandarsi se la Chiesa Etiopica che permette tale eccesso non sia da biasimarsi. Ciò è spesso difetto di comprensione dei modi di esternare sentimenti religiosi differenti dai propri.

Allo stesso modo molti aspetti della religiosità e del culto propri dell'Occidente possono apparire ad un Etiopico come autentiche mancanze di rispetto e di riverenza verso l'immensa e terribile maestà del Signore. Tutto sta nel sapersi mettere nei punti di vista degli altri con uno sforzo di comprensione. Se c'è la carità che è benigna, allora vi è la reciproca comprensione, anche nelle cose apparentemente incomprensibili quale è la somma venerazione del *Tabot* praticata in Etiopia.

Il *Tabot*, mi si permetta ripeterlo, è la parola più sacra per i cristiani ortodossi della Chiesa etiopica perché indica la tavoletta di pietra o di legno duro che si pone sull'altare e sulla quale si celebra la Liturgia. È come una specie di "Sancta Sanctorum". È portato ed è visto spesso come segno di

---

[63] Getatchew, *Mariology*, 176s.

comunione tra i cristiani. È davvero un peccato che non sia ancora adottato dai Cattolici etiopici di rito orientale.

† Agostino Tedla da Ḥēbo
(a cura di Habtemichael-Kidane)

P.O. Box 840
Asmara-Eritrea

Sophia Senyk

A Man Between East and West: Philip Orlyk and Church Life in Thessalonica in the 1720s

THE BACKGROUND

Philip Orlyk (1672-1742), as general secretary of the Zaporozhian Host, that is, chancellor of the Ukrainian hetmanate state, was one of the closest collaborators of hetman Ivan Mazepa. After the death of Mazepa at Bendery on 21 September 1709, Orlyk was elected to succeed him as hetman. Orlyk was never to exercise his office in his native land, but to the end of his life, in various lands and under various circumstances, he strove to promote the political interests of Ukraine.

From the years 1720-1733 a Diary is preserved. It marks a period of travels that took Orlyk from Sweden, where he resided since 1715, to Thessalonica and ten years of enforced residence there.[1] Orlyk records in his Diary his dealings with pope and kings, with diplomats and church dignitaries: he notes his correspondence and enters copies of numerous letters, both those received and those sent out. The Diary, therefore, is an important source for Ukrainian political history in an international context and has attracted the attention of numerous scholars.

But the contents of the Diary is not exhausted by political topics. Highly educated and sincerely pious, Orlyk records in his Diary his own religious practices, the theological discussions he had with Greeks and Latins, and the church life he witnessed. Greek metropolitans, parish priests, and lay theologians, Athonite monks of several nationalities, French Jesuits,

---

[1] For details about Orlyk's life and about the circumstances in which the Diary was written, see the introduction by Orest Subtelny in *The* Diariusz Podrożny *of Pylyp Orlyk (1720-1726)* (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts, 5: Cambridge, Mass. 1989). The Diary is reproduced in photocopy in this and vol. 6 (1988, for 1727-1731) and 7 (in preparation) of the same series. This facsimile reproduction of the Diary is frequently illegible, and I have used a microfilm of the ms from the Archives of the Foreign Ministry, Paris, MD. Pologne, vol. 7-11. Rather than giving confusing references to vol. and page, I cite the entries by date. Orlyk gives dates by both the Gregorian and the Julian calendars, then 11 days apart. In this article, which deals primarily with religious questions, it seems sufficient to give the Julian dates alone, as this is what he followed in his religious observances.

OCP 60 (1994) 159-185

Armenian Catholic priests, not to speak of rabbis from Poland and Turkish mullahs, all make an appearance in his day-by-day notes.

The Diary reflects the religious usages and theological convictions that Orlyk carried over from Ukraine and documents the church life of Thessalonica. Its author knowingly describes liturgical rites and popular religious customs and comments on the life of the clergy, laity, and monks in Greece. Here I propose to present some of his observations, in a few selected areas: I do not intend the article to be exhaustive, but only to draw attention to the importance of the Diary in describing its times.[2]

Orlyk's background accounts for the range of his interests and the breadth of his outlook. Distant ancestors of the hetman came to the Polish-Lithuanian state as refugees from Bohemia during the Hussite wars. One branch of the Orlyk family remained in Polish lands and in the eighteenth century considered themselves Polish Catholics. In his Diary Orlyk writes of a visit to a distant relative, Baron Orlik, in Wrocław and of family tombs in Cracow churches (25.I, 3.V.21).

Philip Orlyk himself was born on a family estate near Vilna; he began his studies at the Jesuit Academy in Vilna, then passed to the Kiev Academy. Among his teachers in Kiev was Stephen Javors'kyj, "my very dear professor of rhetoric and philosophy and then my confidant and great benefactor" (7.XII.22, cf. 13.VIII.23), as Orlyk calls him upon receiving news of his death. After his studies Orlyk embarked on a career in the officialdom of the hetmanate state, to reach in a short time the post second only to that of hetman. In 1698 he married Anna Hercyk, daughter of the *polkovnyk* (colonel) of Poltava, of partially Jewish lineage; they had eight children.[3]

ORLYK'S RELIGION

Orlyk was bought up in the Orthodox faith, which he had learned to relate to a European context. His views and behavior were typical of Ukrainian Orthodox, but not of their co-religionists in other lands — certainly not of the Orthodox in Thessalonica — and have disconcerted scholars, who are at

---

[2] Orest Subtelny, "Pylyp Orlyk in Exile: The Religious Dimension", *Harvard Ukrainian Studies* (= HUS), 14 (1990):584-592, is not, as the title might imply, a broad survey, but recounts one instance of the importance of his faith for Orlyk.

[3] In a lengthy promemoria placed in the Diary at the end of the entries for 1723 Orlyk notes down particulars about his own birth and baptism, his marriage, and the births and baptisms of all of his children, giving also the names of their godparents. This promemoria has been omitted in vol. 6 of the Harvard edition.

a loss to define his confessional affiliation. Subtelny writes: "The *Diariusz* does not provide a definitive resolution of this issue." We shall see, on the contrary, that the Diary is absolutely clear about Orlyk's confession. Subtelny's further statement that Orlyk "received the sacraments in both Orthodox and Catholic churches in Thessalonica" is just as false;[4] in Thessalonica Orlyk received the sacraments *only* in Orthodox churches. He remained a faithful member of the Orthodox Church throughout his life.

Yet, by modern standards of inter-religious relations, his behavior and attitudes appear unusual, and Orlyk raises some of the same perplexities as does Peter Mohyla. "It is difficult to understand whether he was a sincere and zealous promoter of Orthodoxy or, rather, a clever compromiser."[5] An attentive examination of Orlyk's notes should clarify his own religious convictions and give us a better understanding of Ukrainian Orthodox clerics and laity who were formed by the same milieu and who shared many of his views. If they were compromisers, it was because they believed there was room for compromise.

The Diary notes come from a man whose worldview was thoroughly religious. Annotations on his own religious observances are found on every page. He attended church not only on Sundays and feasts, but very often on weekdays and he was careful to observe the Church's fasting prescriptions. These were the public and social expressions of a faith that permeated all his actions and outlook.

Because participation in liturgical services played such a prominent role in his own life, Orlyk never ceased to marvel that the Greeks paid scarce attention to the greater commemorations of the Byzantine church year, as was the custom in Ukraine, and that often there were no services at the parish churches. On those days when vespers and matins were celebrated in the local Greek churches, mainly Sundays and feasts, Orlyk attended these services as well as the eucharistic liturgy. Since in fact the office was rarely celebrated outside monastery churches, Orlyk prayed it privately, a practice he also followed when he was not well enough to go out. He mentions in

[4] *Diariusz*, 1720-1726, p.xxvii, fn.33.

[5] So writes about Mohyla Георгий Флоровский, *Пути русского богословия* (Париж 1937), p.44; for another view, see Frank E. Sysyn, "Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture", HUS, 8 (1984):155-187; and especially, Francis J.Thomson, "Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture", 20 (1993):67-119.

passing reading the triodion or praying matins (23, 24.III.22, 20.II.27, 31.III.29, and others). Once, when he was traveling and the feast of the Translation of the relics of St Nicholas occurred, he went to a nearby monastery church for matins, even though the office would not have been for that feast, which is not observed by the Greeks. He arrived too late for the office, but after the eucharistic liturgy he stayed in church and there chanted the matins of the feast "with the megalynarion and the great doxology" (9.V.22, cf. 9.V.28). At other times he chanted vespers and compline with his companions (27.V.22). In Thessalonica he also sometimes attended vespers or mass at the French church; to this point we shall return later.

Orlyk's fasting, like his churchgoing habits, were not quite those of the Thessalonians. In Thessalonica he had frequent social contacts with westerners and he refused dinner invitations during the fast periods except when his host informed him he would have fast dishes for him.[6] His observance of the fasting prescriptions that were current in Ukraine, however, made him suspiciously unorthodox in the eyes of the Greeks. When his servants bought fish during Lent, it was one more motive (we shall see below what some others were) for the Greeks to consider Orlyk a "Frank" (22.III.23). The protopapas (whom we shall meet again), a rigorist, went so far as to warn Orlyk's confessor that he would refuse communion to Orlyk if the latter did not desist from eating fish on the Saturdays and Sundays of Lent (14.III.24). Such attitudes made Orlyk once remark caustically that the Greeks "would rather break the ten commandments than their fast" (31.III.23).

Orlyk carried over to new circumstances Ukrainian religious customs. These could be merely social usages, such as the practice on Epiphany eve to fast all day, then in the evening to have a festive, but strictly fast supper (5.I.27). But they could be weightier matters too. In Thessalonica he had as his confessor a Bulgarian monk from Athos or a Ukrainian monk from Sinai. The Bulgarian monk, though pious and grave, fell short in Orlyk's view — like Greeks, Bulgarians, and Serbs generally — of the standard of Ukrainian practices: the monk did not know the formula of sacramental absolution. Orlyk thereupon wrote out the formula for him and had him use

---

[6] Cf. 31.VII.24, an invitation for the following Sunday, which fell in the fast period before the feast of the Dormition.

it in confessing him, his son, and his servants.[7]

His approach to relics provides one illustration of the simple piety he maintained in spite of his learning. Once, after suffering from a severe headache all day, Orlyk was able to sleep well at night, which he ascribed to the relic of St Panteleimon that a visitor from Athos had brought and had blessed him with (5.I.27). In Serres he attended the celebration in honor of the holy martyr Photina the Samaritan in a church dedicated in her honor; the story he was told about an emperor Stephen (sic) bringing her relics from Rome made him doubt the very existence of such a saint, but he kissed the relics — there was no harm in this pious act, whatever their authenticity.[8]

Constrained to live long years away from his wife and children (only one of his sons, Michael, was with him), Orlyk expressed his affection for his family through his religious practices. On their birthdays and saints' days, on his marriage anniversary, on the anniversaries of the deaths of his parents, he had liturgies celebrated for their intentions. References to these liturgies and to his prayers for his kin recur regularly throughout the Diary.

Shortly after he took leave of his family and set out on the journey that would take him to Thessalonica, news reached him of the grave illness and, a few days later, of the death of his son Jakiv (8.V, 12.V.21). He is always tender and affectionate in writing of his wife and children, and especially so in this moment of grief. At the same time, he writes of his acceptance of God's will. He continued to remember Jakiv on his birthday and saint's day, as well as on the anniversary of his death.

These practices of piety stemmed from a consistent Christian outlook. Once, suffering from severe back pains, which a doctor told him were chronic and incurable, Orlyk wrote: "May God be eternally praised for this, that like a loving father he wants to punish me for my sins, which I accept with grateful spirit and submissive heart from his all-powerful fatherly hand, and if anything more like that is necessary for my betterment, I shall gratefully accept it," as long as he obtains eternal salvation; he ends with a quote from St Augustine (26.XI.27, see a similar passage under 11.II.27).

---

[7] 11.IV.23. In Ukraine the formula for sacramental absolution was introduced first among the uniates by St Josaphat, see *S. Josaphat Hieromartyr*, ed. Athanasius G. Welykyj, 2 (Romae 1955):252, then by the Orthodox metr. Peter Mohyla in his Trebnyk (Kiev 1646); from the latter it passed gradually into the practice of other Orthodox Churches.

[8] 20.VIII.22. Orlyk had good reason for his doubts, see Gian Domenico Gordini, "Fotina, Giuseppe, Vittore ...", *Bibliotheca Sanctorum*, 5 (Roma 1964):994.

An entry expressive of Orlyk's faith is that on 27 July 1727, the anniversary of the battle of Poltava (1709), disastrous in its consequences for Ukraine and for Orlyk personally.

> On this day of the battle of Poltava, a misfortune for our side, after which we lost all, both movable and immovable goods, and began our wandering through various lands, a wandering that already has lasted eighteen years, and God knows when it will end — on this most sorrowful day I attended the divine liturgy, giving thanks to God's eternal majesty that He, like a kind Father, admonishes us through His merciful afflictions for our correction and I beseeched Him that after punishing us He may have mercy on us and raise us, by whatever means He himself may will, from this misery, in which we are immersed. But in all things may His holy will be fulfilled (27.VII.27).

Although he himself was dependent financially on the Turkish authorities and had to provide for his wife and younger children, he was generous to all in need and had great compassion especially for slaves. He mentions casually that a Pole who had been a galley slave for over thirty years and was finally freed because of old age "is staying here with me" (19.XII.27).

DISPUTED QUESTIONS

The geographical position of Ukraine and all of its history have favored cross-currents from both East and West and have always posed the problem of cultural adaptations, in the religious as in other spheres. The approach to theology of seventeenth- and eighteenth-century Ukrainian churchmen is only one illustration of a perennial factor in Ukrainian cultural history. Orlyk's interest in theological questions was enhanced by the multiethnic environment of Thessalonica, but it originated in his student days. Although the Kiev-Mohyla Collegium (from 1701, officially, Academy) was not a theological seminary, its students received a good theological education.[9] Orlyk's Kievan training determined his approach to theological questions and shaped his beliefs.

The scholastic methods in vogue at the Kiev Academy have come under sharp criticism in modern times, as has scholasticism in general. In fact, already in the seventeenth century the formulations of Kievan theologians aroused consternation among their Russian and Greek co-religionists. The controversy over the merits of the Kievan school, however, generally fails to

---

[9] Cf. James Cracraft, "Theology at the Kiev Academy during its Golden Age", HUS, 8 (1984):71-80.

distinguish between doctrines and their cultural-linguistic garb. The usual procedure in pronouncing judgment is to compare the language and presentation of seventeenth-century Catholic theology with the language and presentation of the Greek Fathers of the fourth to the eighth centuries. The Kievan theologians are clearly attuned to the first, hence are condemned without more ado. But the Kievan theologians themselves approached theology differently. They compared seventeenth-century Catholic theology not with the ideal, but with the reality of the Greek Church, that is, with theological learning — or lack of it — in their own times. Their view of the contemporary Greek Church is expressed in a comment by Orlyk on a discussion he had with the didaskal, "who related all kinds of heresies, in which the present Greeks have enmeshed the holy Eastern Church" (29.IX.26). Orlyk was only one of numerous "Ukrainian learned men" who "aspired to prove that Ukrainians were able to reach the heights of contemporary Western European education while remaining faithful to their Orthodox liturgical and theological traditions."[10]

These "learned men," besides, were conscious not only of the *filioque* and lesser controversies, but also of the common one-thousand-year theological tradition of East and West. To accept the doctrinal formulations and definitions, couched in the learned language of their own times, of a Church that acknowledged the seven ecumenical councils, that possessed the same sacraments, and that shared and fostered the same patristic traditions appeared to them as a step so obviously the only reasonable one as not to need any justification.

When Orlyk attended the Kiev Academy, hence, on most theological questions it espoused views very close to, if not identical with Catholic positions. In particular, Orlyk's favorite teacher, Stephen Javors'kyj, accepted and taught most Catholic theological formulations.[11] The influence of this education is evident in the views that Orlyk defended in Thessalonica.

Strikingly evident in the Diary is also Orlyk's taste for solid theology, as illustrated by his preferences in reading. He had a good knowledge of the Fathers and habitually read their works: he frequently cites the Fathers in

---

[10] See Paulina Lewin, in her perceptive article, "Religious Aspects of Ukrainian School Drama of the Seventeenth and Eighteenth Centuries: Themes and Motifs", *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio Dicata*, ed. Michele Colucci, et al. (Roma 1986), 2:425.

[11] Unfortunately, there exists no serious study of Javors'kyj's theology.

theological discussions and comments. In Thessalonica he borrowed from the Jesuits the works of St John Chrysostom in eight volumes, which he then read "assiduously," as he writes (24.I.23: cf. 4.VII.23). From a Greek in Thessalonica he borrowed the works of St Basil (3:29). Scattered references throughout the Diary show that he was also reading other Fathers.

This inclination to patristic texts is unexpected: Florovskij's main charge against the Kievan theologians was that they were to blame for a deflection from patristic theology in Russian thought. He did not pause to consider what patristic theology there was in the seventeenth century. The Greeks were producing no editions. In Slavic Orthodox lands translations of doctrinal (as opposed to spiritual-monastic) patristic works were rare, practically none in printed form, and the translations themselves were entirely inadequate, often slavishly following corrupt originals. When he settled in Thessalonica, Orlyk found few Greek ecclesiastics at home with Greek patristic texts. In that age only Latin studies prepared one for the Fathers. Patristic theology was absent in the East, because few in those lands had the access to Latin culture and to the western editions of the Greek Fathers.

Besides the Fathers, Orlyk's literary tastes turned to works of historical and theological content. Orlyk was especially interested in disputed theological questions and in the history of the controversies between the Greek and the Roman Church; he sought to acquaint himself with both sides. In Thessalonica Orlyk read works of Cedrenus and Gregoras, as well as Anastasius the Librarian. He eagerly sought out the writings of patriarch John Beccos (20.IV.23). He read with interest a compendium of writings on the procession of the Holy Spirit sent him by a Greek monk-doctor. This volume contained also an account about Gregory Palamas and his doctrines, seemingly the first that Orlyk read on Palamite theology (10.V.23).

Contemporary western, especially Catholic books, also made up his reading. Orlyk is warm in praising the *Instructions générales en forme de catéchisme* by the bishop of Montpellier, Charles J. Colbert, which a French merchant gave him. "This book contains many interesting things, which all Christians need to know" (19.VII.29).

In theological discussions Orlyk's partners were the two French Jesuits stationed in Thessalonica and the Greek didaskals of the town.[12] The three

[12] On the Jesuits in Thessalonica, consult Μάρκος Ν. Ρούσσος-Μηλιδώνης, *Ιησουΐτες στον ελληνικό χώρο* (Αθήνα 1991); and A. Ξαθοπύλου-Κυριακοῦ,

men in Thessalonica to whom was given the title of didaskal were a secular priest who was a medical doctor; a layman who had received a baccalaureate at the Tirnau (Bratislava) Academy in Hungary; and another layman, "who teaches here various subjects in the Greek literary language, or Hellenic" (17.II.23). Orlyk records talks with the metropolitan of Thessalonica and with the didaskals on the causes of schism (30.XI.22). His discussions with both sides dealt with the usual controversies: the moment of consecration, the beatific vision, purgatory, the Immaculate Conception, the procession of the Holy Spirit, and Palamite theology. We shall look briefly at Orlyk's view of these controversies.[13]

The dispute over the precise moment of consecration, at the words of institution or at the epiclesis, today may be regarded as misdirected, but it was one on which both sides in former times took a rigid stand. The Kiev theologians, in the face of opposition from practically all other Orthodox, considered the words of institution as the form of consecration, thus agreeing with the Catholic position. By the 1720s the Kievan Church, which in 1686 had passed under the patriarchate of Moscow, was obliged officially to maintain the general Orthodox opinion, but that was no obstacle to holding other views in private, especially if one had been educated in such views. In theological disputes with a didaskal Orlyk cites Justin Martyr and St John Chrysostom in support of the words of institution (27.XII.22, 11.II, 20.II 23). The controversy was not merely academic. Orlyk did not conceal his convictions, and when he was present at the eucharistic liturgy he was in the habit of bowing profoundly at the words of institution, which raised serious doubts among the Thessalonian Greeks about his orthodoxy. The protopapas who officiated at Sts Constantine and Helen, the parish church that Orlyk attended, was disturbed enough by Orlyk's behavior to consult both his own confessor and the metropolitan of Thessalonica whether to give communion to Orlyk, "considering me," Orlyk writes, "a heretic, or, as they say here, a Latin" (23.XII.24). The same doubts prompted the protopapas to make difficulties about baptizing a child whose godfather was to be Orlyk's son Michael (27.XII.24).

"Περιγραφή τῆς Θεσσαλονίκης στά 1734 ἀπό τὸν Père J. B. Souciet", *Μακεδονικά*, 8 (1968):185-210.

[13] Cf. the introduction and notes in Antoine Malvy, Marcel Viller, *La confession Orthodoxe de Pierre Moghila* (= OC, 10: Roma 1927), for the stand taken on these issues by Mohyla and other Kievan theologians.

Another controverted point concerned the fate of the just dead and their vision of God. Discussions on this question too had a history in the Kievan Church. In his catechism metropolitan Peter Mohyla taught that the souls of the just are immediately granted the beatific vision. However, when this point was brought up at the Kiev synod of 1640, which examined Mohyla's catechism, an obscurantist priest, one Isaias, insisted that the souls of the just are held until the Last Judgment in an earthly paradise.[14] The upshot of the ensuing debate was a decision to seek from the patriarch of Constantinople an authoritative pronouncement. The subject came up also at the Orthodox council in Iaşi in 1642, where the chief Greek theologian, Meletius Syrigos, took exception to it. There is no question, however, about what the enlightened monks taught at the Kiev Academy. Like them, Orlyk believed that the blessed dead even before the general resurrection enjoy the beatific vision. He did not, however, lightly dismiss the objections that could be raised against this position and in a discussion with the Jesuit superior, François Tarillon, he brought up a passage of St John Chrysostom expounding the words: "No one has ever seen God." At this, the Jesuit "became silent and could not resolve my doubts" (31.VIII.23). Yet the Greek position satisfied Orlyk even less. At the liturgy on 26 October, the feast of the patron of Thessalonica, St Demetrius, the metropolitan preached about the saint's enjoyment of his eternal reward. Orlyk comments: "They say that with their lips, and every day read and sing about the beatitude of the saints, but in their hearts they believe differently and with their tongues they deny categorically that the saints are in heaven before the last judgment" (26.X.26).

In discussing with Greeks the fire of purgatory Orlyk brought up texts from St Basil to support the existence of purgatorial fire (8.V.26).

Like the Kiev theologians, his teachers at the Academy, Orlyk interpreted the ancient eastern feast of the Conception of St Anne as honoring the conception without sin of the Blessed Virgin. His devotion to this particular privilege of the Mother of God reflected the common piety in the Ukrainian Church, without distinction between Catholics and Orthodox. The theme of the Immaculate Conception was a favorite one in Ukrainian religious litera-

---

[14] The text of the synod is not preserved, but there is a contemporary account by a participant, Cassian Sakovyč, written soon after he turned Latin, *Русская историческая библиотека*, 4 (Петербург 1878):29.

ture and iconography in the eighteenth century.[15] Orlyk notes with disapproval in his Diary on 9 December 1724 that the Greeks "do not celebrate today's feast as we do, with solemnity," and repeats similar comments under that date in other years.

The major dogmatic controversy between East and West concerns the procession of the Holy Spirit, and it was bound to come up in discussions. No passage in the Diary states unequivocally Orlyk's own position on the controversy. To Father F. Tarillon he proposes difficulties and is dissatisfied when the Jesuit replies with standard affirmations that do not really address his questions (31.VIII.23), while in a conversation with the didaskal and a hieromonk he challenges their notions about the illegitimacy of the addition to the creed (29.I.26). It may be fair to conclude that he sought to reconcile the two positions, but in his mind did not yet see how.

Only in Thessalonica did Orlyk become acquainted with the life and teachings of Gregory Palamas, who had been archbishop of that city. A few days after his arrival there in late November 1722 he attended services in the metropolitan's church and afterwards was taken to venerate the relics of Palamas (29.XI.22). He makes no further comment at that time, a sign that Palamas was new to him, although he notes that a service honoring Palamas is found in Ukrainian triodia (1.III.24).

Palamas's feast on the second Sunday of Lent was one of the great annual solemnities of Thessalonica. On that day services were held only at the church that served as the cathedral so that the greatest number of clergy and people might assist at the pontifical liturgy celebrated by the metropolitan. The first year of Orlyk's sojourn in Thessalonica he received an invitation from the metropolitan to the services; Orlyk attended matins and the eucharistic liturgy, and comments on Palamas's writings (10.III.23). Soon, however, he read up on Palamas and then had much more to say. His entry under the same second Sunday of Lent in 1724 shows his mind clearly. Again, there were the same celebrations in the cathedral, where the metropolitan officiated.

> But I did not go to that service, because I had read in the History of Nicephorus Gregoras, a Greek (who disputed with Palamas concerning the divine light which our Lord Jesus Christ showed on Tabor), that he was a heretic and a great rogue; in another Greek-Latin book I also read three

---

[15] See П. М. Жолтовський, *Український живопис XVII-XVIII ст.* (Київ 1978), p. 93.

> anathemas issued publicly against this Palamas synodally by the patriarch of Constantinople John [Kalekas] and the patriarch of Antioch Ignatius. [...] For that reason I did not go to that service, which consists wholly in almost hyperbolic praises of Palamas, since I have doubts as regards his sanctity. If he is a saint, may he in the company of the saints pray with us to God and pray for me. Otherwise, there's no reason for me to consider him a saint (1.III.24, and see 17.III.28).

Nor did he ever again attend the celebrations in Palamas's honor. Instead, on that Sunday he used to attend services at the French church.

With the didaskal he had discussions on substance and energy, in which Orlyk cited the New Testament, St Athanasius, St Gregory Nazianzus, and St Cyril. He objected to the honors paid Palamas in comparison with other saints. Once, on the feast of the Apostle St James, when, as on the feasts of all the Apostles, it was usual in Ukraine to have the divine liturgy in all churches, he gave public vent to his views.

> The Greeks did not commemorate St James the Apostle in any special way, and if I had not paid for the liturgy, there would have been none. I was upset and after I left the church I accused them that they observe more religiously the memory of the new saint Gregory Palamas than the memory of the Apostles, the disciples of our Lord Jesus Christ and the founders of the holy Christian faith. In fact, they observe it more solemnly than the feasts of Christ himself, since the metropolitan did not celebrate the liturgy either on Christmas or on Easter, but only on St Palamas, with great solemnity. The Greeks murmured at this, but I didn't care (30.IV.23).

Orlyk and the Catholic Church

Orlyk was well aware how close his theological views were to Catholic teaching. Reading a collection of "the holy Fathers, doctors of the Eastern Church" one day, he notes: "I find in this book dogmas of the holy faith concerning the procession of the Holy Spirit, the beatific vision, purgatory, and the primacy of the pope, and also concerning the divine operations totally in accord with what the Roman Church teaches today" (25.X.27).

His religious practices show the practical consequences of his beliefs, and his behavior has misled many about his religious affiliation.

The travels that eventually brought Orlyk to Thessalonica took him through a number of lands, Protestant and Catholic, in which Orthodox churches were practically non-existent. The liturgical year with its fasts and feasts set the tone for Orlyk's way of life, and he could not forgo all customary religious practices simply because he was far from a native

environment.

Throughout his journey, in Hannover, Wrocław, Cracow, and other towns, he regularly attended mass in Catholic churches on Sundays and on feasts according to the Gregorian calendar, both those common to East and West (like Christmas) and those peculiar to the Latin Church (like Our Lady of the Snow, 5 August), as well as on feasts according to the Julian calendar that he observed. He devoutly heard Latin mass on family recurrences and, in fact, attended church practically daily, just as later in Thessalonica he attended Greek churches. When his son Jakiv fell ill, on his own feast day, and on other occasions, he gave stipends for liturgies in Catholic churches (8,9,11.V.21).

One religious practice that he observed faithfully was *hovinnja* (confession and communion) during each of the four annual fast periods.[16] In Lent 1721, when he was in Wrocław and far from any Orthodox church, he went to Częstochowa for Holy Week and there asked for a confessor. This priest was considerably startled when Orlyk revealed "who I was and of what religion" and asked for the sacraments. The confessor demanded that Orlyk first make a renunciation (*rewokacya*) of Orthodoxy. Orlyk, naturally, refused; a long argument ensued but led nowhere, and Orlyk remained without the sacraments.

Almost everyone of his times, Catholics and Orthodox alike, would have been of the same view as the confessor: to receive the sacraments in the Church one had to be formally a member of that Church. It is Orlyk's behavior that merits attention: he put into practice the consequences of his conviction that the Catholic and Orthodox Churches are in accord in essentials. Remaining faithful to his own Church, when circumstances made access to that Church's services impossible, he saw no valid barrier to participating in the sacraments of the Catholic Church.

Orlyk was more fortunate in satisfying his religious needs when he went on to Cracow. There he found an old acquaintance among the canons of the cathedral, who was not beset by scruples about hearing the confession of and giving communion to Orlyk (28.V [Pentecost on the Julian calendar], 15.VIII, 14.XII.21).

---

[16] The practice of approaching the sacraments at least four times a year had been inculcated in Ukrainian schools from the beginning of the 17th cent., see, e.g., the statutes of the Luc'k brotherhood school, 1624, in *Памятники изданные Временною Коммиссиею,* I (Киев 1848): 92-93, and by the 18th cent. was widespread.

In 1935 I. Ohijenko published some documents from the Central Archives in Warsaw relating to Orlyk. Among them there is what purports to be a copy of a letter dated 18 April 1727 from Orlyk to the Jesuit Jacques Caschod in Constantinople, in which Orlyk states that together with his whole family he made a Catholic profession of faith in Wrocław.[17] As we have just seen, this statement is directly contradicted by what Orlyk wrote in his Diary (and by all his subsequent behavior). This letter is not found in the Diary, but this is not significant, since Orlyk did not copy all his letters. Other particulars, however, increase doubts about the letter's authenticity. The date is impossible: Caschod died in August 1726, and Orlyk, who indeed corresponded with him, received the news already on 9 September.[18] Further, it seems strange, to say the least, that a letter which bears the note "sub sigillo confessionis" should have been permitted to be copied and circulated.

Orlyk's attendance at Catholic services and, under special circumstances, participation in the sacraments, was not a sign of religious indifference or relativism, and it was not exceptional. Other Orthodox travelers from Ukraine did not hesitate to participate in the services and sacraments of Catholics, whether Ukrainian, that is, uniate, or Latin, when there was no Orthodox church. As Orlyk's procedure makes plain, this did not involve sham conversions: he did not hide his confessional affiliation and he did not renounce it.[19] He saw no substantial difference between Catholicism and Orthodoxy. Like the teachings of the Catholic Church, so likewise its

---

[17] Іван Огієнко, "Варшавська збірка про Орлика" *Analecta OSBM*, 6 (1935):210-213.

[18] J. Caschod (Cachod) devoted himself for some 20 years to ministering to Christian slaves in the appalling conditions of the Banyo in Constantinople and on Turkish galleys and died of the plague contracted in the Banyo; for more about him, see G. Lebon, "Silhouettes de missionnaires du Levant", *Revue d'histoire des missions*, 14 (1937):52-73.

[19] Perhaps here the case of Th. Prokopovyč will come to mind. His first biography, written almost immediately after his death in 1736, describes how he feigned being uniate in order to be sent as a Basilian monk to Rome for studies, and its anonymous author claims to have the story from Prokopovyč himself, see. И. Чистович, *Феофан Прокопович и его время* (1868), p.vii, 2-7. Since this story was made known only after Prokopovyč's death and contains improbable details, the suspicion is strong that it was a fabrication of the biographer. It is definitely false, since full registers of the students in the pontifical colleges where the Basilians studied have been preserved from those times. Prokopovyč under a false name is not among them, since the previous and later fate of *all* Ruthenian Basilians studying then in Rome can be traced.

sacraments and rites were in his view in agreement with orthodoxy. What divided the two churches was not any dogmatic issue, but a jurisdictional one: the relation of the bishop of Rome to the Eastern Churches. Such a view of the primacy — seeing it as a jurisdictional and not a dogmatic problem — is not as unusual as it may appear. It has been more common through the centuries than is often supposed, and was the view taken most often in Ukraine.

When Orlyk came to Thessalonica he quickly established very good relations with the French there. In particular, from the moment of his arrival, he was on very cordial terms with the Jesuits; almost every page of his Diary refers to them. He attended Latin services, especially on Latin feasts, listened to sermons, took part in the Corpus Christi procession, and was even godfather at a Catholic baptism (10.I, 16.V.23, 3.IV.24, 1.VI.26, and many others). Contrary to what Subtelny writes, Orlyk celebrated the birthdays, name days, and other anniversaries of his family members in Catholic as well as in Orthodox churches, as we shall see in a moment.[20] No wonder that one of the Jesuits could write that Orlyk was an "excellent Catholic."[21] Nevertheless, all these practices of piety in Catholic churches were supplementary. His regular participation was in the offices and liturgies in Greek churches, where alone he partook of the sacraments.

Partially, the attraction of the Catholic services that he attended in addition to Orthodox was religious instruction. He often mentions specifically about going to hear the sermon, and this explains why on Sundays, after attending the Greek liturgy, he sometimes went over to the French church for the liturgy and sermon. Preaching was not common in the Greek churches, and perhaps the language also played a part. Orlyk could read patristic and liturgical Greek and after some months in Greece he could also follow spoken Greek; he comments on the metropolitan's sermons and announcements, for instance. But his command of French was definitely better. His habit of attending mass at the French church on every major Latin feast was also a mark of friendship and, above all, of a real spirit of religious reconciliation.

Orlyk demanded substance from religious instruction and he was exigent with regard to content. Still in Wrocław, at the Jesuit church he heard a sermon in German, "but I didn't learn anything from it" (22.I.21). He

---

[20] Introduction to the *Diariusz*, 1720-1726, p. xxvii-xxviii, fn.33.

[21] Quoted by Ρούσσος-Μηλιδώνης, p. 285.

specifies what he dislikes when he writes of a Carmelite preacher in Cracow, who spoke "beside the point, stuffing [his sermon] with fables and anecdotes and mixing the sacred with the profane" (14.I.22).

Orlyk's catholic piety is well illustrated in a characteristic entry. One Thursday afternoon he stopped by at the French church for the weekly exposition of the Blessed Sacrament. After this devotion he proceeded to the Greek church of St Theodora, a local saint. Orlyk stayed for vespers, "and after vespers I was at her tomb and venerated and kissed her relics."[22] In the same spirit, on the anniversary of his son Jakiv's death, he gave stipends for masses both at the Greek churches he attended and to the Jesuits (who promised to celebrate, but sent him back the money) (4.V.23).

If the faith of Latins and Greeks was identical in essentials, the separation of their Churches was an anomaly. Orlyk sincerely desired the union of Christians and had some very practical ideas on how it could be fostered. On Christmas Eve 1723 according to the Gregorian calendar he sent a rabbit to the Jesuits for the end of the Advent fast, then reflected on the differences between Christians. He is typically eastern in the importance he attaches to fasting.

> Not only the French laypeople here, but even the priests do not know what the Advent fast, or even what the Lenten fast is; they dispense themselves and eat meat and butter, which greatly scandalizes the Greeks, who don't consider them Christians. Thus, they can't bring a single Greek, even of the lowest condition, to union with the Roman Church, since all Greeks observe very strictly all the fasts, especially the Lenten, during which they eat fish only twice, on the Annunciation of the most holy Virgin and on Palm Sunday. On Saturdays and Sundays some eat dishes cooked with oil, others, who fast more strictly, without oil; while on all other days except Saturdays and Sundays they content themselves with dry foods, such as radishes, olives, and onions, and don't drink wine, but only water. And not only the Christian Greeks, but even the Turks are greatly scandalized by the non-observance of fasts by the French and don't hold them as real Christians. The Turks esteem more the Greek faith, that the Greeks don't depart from evangelical teachings and from church traditions and that they don't introduce anything new into their religion or remove anything. I myself had occasion to hear from the mullah here, who in a discussion with me about the state of various European nations, when we began to talk about religious differences among the Christians, told me that the three faiths, the Papist, the Lutheran, and the

[22] 10.I.23. Orlyk writes that this St Theodora lived "two centuries ago", but she is no doubt to be identified with the 9th-cent. saint, see Raymond Janin, "Teodora di Tessalonica", BS, 12 (Roma 1969):226-227.

> Calvinist are the worst, while the Greek is better than all. The Turks, especially the educated ones, have the holy Gospels in Arabic, which they read and observe. I think then that it would be better if those French missionary priests, as well as those of other European nations, would live more abstemiously, if they would observe the fasts and calendar together with the Greeks, that they might give outward proof that they do not differ from the Greek faith, which is one in Christ. The Turks are scandalized by the new calendar and say that Christians have two Christs, the Papists one and the Greeks another, since the former celebrate the birth and resurrection of one and the latter of another. Of course, this is nonsense, since Christ is one, and the way those feasts are celebrated does not detract from the substance of the faith, as also a difference in rites does not. Still, occasion for scandal ought not to be given, since this repels infidels from the holy faith and the Greeks from church unity.

Few of his contemporaries thought of church unity in such terms.

In the light of these statements it would be interesting to learn how Orlyk regarded the Union of part of the Ukrainian Church with Rome. Orlyk passed through western Ukraine, and in the Peremyšl' and Lviv eparchies through which he traveled the Union was well established by 1721. However, for reasons of security, he did not tarry in those regions. He met with uniates and attended services at uniate churches and he notes down what he was told about the disinterestedness and piety of the uniate bishop of Peremyšl', Ioan Malaxovs'kyj (†1691), whom he considers as possibly a relative (Orlyk's mother was a Malaxovs'ka) (25.II, 27.II, 2.III.22). Nowhere, however, does he comment about the Union itself.

THE GREEK CHURCH THROUGH ORLYK'S EYES

In the long passage quoted above the Greek faith is called the best, and Orlyk recommends that Latins who come to Greek lands conform to Greek usages. This is the Greek faith and Greek usages in their ideal form, as found in the Greek fathers and the seven ecumenical councils. But just as theological thought did not remain on the heights of that golden age, so church life in all its manifold aspects did not remain frozen from the ninth century onwards. In the eighteenth century in no area was the standard high, and abuses were rife.

One cause of the unsatisfactory state of church life — and itself a symptom of it — was the crass ignorance of the clergy, over which Orlyk never ceases exclaiming. In Serres, where he was present at the titular feast of a church, he took exception to some customs and tried to point out to a

priest that the council in Trullo forbade them. His remonstrance was of little avail,

> since among this people there is immense ignorance not only of councils, but of the Christian faith; they just about retain the name of Christians and the sign of the cross, but nothing else. The priests, and even the pastors — the metropolitans, archbishops, and bishops — are extremely simple and unlearned men, who do not know the Hellenic language and have no explanations in the vulgar tongue, so that they don't know and don't understand anything that they read. The people don't know anything at all except the sign of the cross (and even this not everyone). When we asked them about the Our Father, they would answer that "this is the priests' business, not ours."[23]

Over the centuries, throughout the East little effort was made to catechetize the people; both the negligence of pastors — bishops and priests — and adverse circumstances were to blame. One consequence of only a rudimentary acquaintance with the truths of the faith was the inordinate importance accorded to external observances, not only by the people, but by the pastors as well.

In the Greek Church the practice was already entrenched of empowering only the monastic clergy, and not parish priests, to hear confessions. A hieromonk had to possess such authorization in writing from the local bishop. Since the hieromonks so empowered were not many, Orlyk notes that in villages and small towns many persons died without the sacraments (12,13.VII.23). In Thessalonica the metropolitan instituted only two confessors: a Greek monk and Cyril, the Ukrainian protosyncellus of Sinai, for as long as he was in those parts (6.XII.26).

Greek strictures on second and third marriages and penances for them were a novelty to Orlyk. Persons who entered a second marriage were denied confession and communion three years, while persons married for the third time were deprived of the sacraments for six years. A protopapas told him that only the first marriage was a sacrament, and all of Orlyk's arguments to the contrary were in vain (15.IV.23). Persons under church ban, like those who remarried, during their period of penance were

---

[23] 17.VII.22. A really satisfying study of the Greek Church in the 18th cent. does not seem to have been made. Theodore H. Papadopoullos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination* (London 1990²) fails to do justice to his subject.

communicated only with the water blessed on Epiphany.[24]

The doctrinal views of even those Greeks who could be called educated were not such as to dispel Orlyk's poor opinion. He marvels that the didaskal and the metropolitan on Easter Sunday forbade some men to communicate only because they had shaven their beards and cut their hair (presumably, the night before) (2.IV.27). At Serres the Greeks pointed out to him an Armenian who had been baptized by the patriarch in Constantinople. Orlyk countered that Armenians are Christians already baptized in the name of the Blessed Trinity (26.VII.22). The didaskal was considered an educated man, a theologian, but, if he had more learning than others, he did not, in Orlyk's eyes, possess sense. The didaskal himself avoided and taught his students (among whom was the protopapas, a man of fifty years) to avoid all liturgical services celebrated by the econome (20.VI.28). Why? The great econome of Thessalonica at that time was one of those numerous Greeks who swore fidelity to the Holy See in order to get an education at the Greek College in Rome, but forgot their oath upon return to their native parts. But that stay in Rome was enough to make the econome, in the didaskal's eyes, become infected with heresy for life.

Ritualism bordering on superstition and a lack of theological learning among the Greeks made the sermons and conversations of the French Jesuits that much more attractive. Together with the disinterestedness of the Jesuits, it also explains why Orlyk, when it was a matter of instructing someone in the Christian faith, did not think twice who the teacher should be, as we shall see below.

The rigor — indeed, almost the excess — with which the Greeks observed fasts was not applied to weightier obligations of Christian morality. There is no way of disguising the extremely low opinion Orlyk formed of the Greek clergy. Typical is his comment about the great econome of Thessalonica, that he, like all Greeks, will not do anything unless his private interest is involved (3.XII.27).

As the Bulgarian monk from Zograf monastery on Athos who was Orlyk's confessor was dying and Orlyk asked the protopapas to read the Gospels over him, the Greek cleric first demanded assurances that he would receive for it the price he had set (23.V.27).

---

[24] 12, 13.VII.23: 2.IV.27. Orlyk's critical attitude is due to more than unfamiliarity with these customs. He may have known, for instance, that metr. Peter Mohyla called the agiazma pure superstition (in the Introduction to his Trebnyk of 1646).

One day he saw some paupers carrying on a bier the dead body of a companion, unaccompanied by any religious signs. He sent a servant after them to tell them to wait with burial and he would send a priest. The paupers told the servant that they had applied to the priest, who would not officiate without payment, and the lay administrator of the diocese likewise refused to do anything about it (19.XII.27). No wonder that Orlyk saw the avarice of the clergy as the besetting vice in the Greek Church of his day.

More than anything else, the simoniacal buying and selling, carried out publicly, of all church offices, from that of mere titles like protopapas to episcopal thrones, destroyed all respect for the clergy and for all church authority. Simony and avarice permeated the entire fabric of church life. Now it is a protopapas suffering from want, because, like all other priests, he has no stable parish, but leases a church annually from the metropolitan (1.X.24); now it is the metropolitan trying with the assistance of Turkish officials to obtain the money left by a monk of Zograf monastery who had died in Thessalonica (2.VI.27); now a bishop whom the metropolitan wants to depose insists on getting back the money he paid for his ordination (20.VII.24); now the metropolitan publicly in a sermon castigates confessors who take money for hearing confessions (6.XII.26). It was common knowledge how much a prelate paid the patriarch to advance to more profitable sees.[25]

A protopapas who had paid a substantial sum for being appointed to a parish was not likely to heed later an excommunication by the same bishop who had taken his money (7.VI.24). Orlyk paints a desolate picture of these commercial deals of sacred offices, citing bishops who applied to him for loans to obtain a more lucrative bishopric for themselves or their kin. He never had large sums at his disposal, but even if he had, he writes, he would not be party to such simony (12.III.29). Orlyk describes in detail the sale of the Thessalonica see by its metropolitan Ananias, who obtained for himself a see closer to Istanbul, and the entry of the new metropolitan Joachim into the city, snubbed by common consent by the Greek populace (15.VI, 20.VIII.30).

Orlyk found other abuses in church administration. It was not unusual, in Thessalonica and elsewhere, for all diocesan officials (except for the

---

[25] 13.X.28. Cf. A. Lebedev: "Несколько сведений из истории нравов греческого высшего духовенства в турецкий период", *Богословский вестник*, 1907, 1:223-252.

econome) to be laymen. In Thessalonica the merchant who held the office of referendarius, in the absence of the metropolitan exercised even spiritual authority, suspending priests, issuing directives read in church, presiding over the church tribunal; he even placed a church under interdict (29.X.27, cf. 27.XI.27).

The ease with which excommunications, anathemas, and interdicts were hurled at all and sundry was another source of continuing wonder. A protopapas was excommunicated for seizing the inheritance of his nieces, and a woman for calling her neighbor names, together with unknown robbers and criminals (7.VI.24, 15.VIII.27). Simple priests used to hurl anathemas for trifles, "even for a miserable hen that drops dead" (22.VIII.26).

The frequent excommunications were accompanied by a superstitious belief that the bodies of the excommunicated who die without absolution do not putrefy, but only become dark and bloated. The Greeks used to disinter the bodies of the dead after two or three years, and if the body was incorrupt, this would be regarded as a sign that the person had been excommunicated; the local hierarch would be asked to absolve the dead person. Orlyk writes about the metropolitan of Thessalonica carrying out such rites of absolution in the cemetery (26.III.23, 22.VIII.26).

The Diary amply illustrates the vagabond life in search of alms of so many eastern ecclesiastics. The Athonite archimandrites who brought him gifts in Philippopolis, in expectation of a generous recompense (in which they were disappointed, since Orlyk was out of funds just then, 21.VI.22) were the first of a long series of monks and bishops portrayed in like role on the pages of the Diary.

There is the pathetic figure of the former bishop of Dalmatia, Chrysanth, who had found a haven on Athos at the monastery of St Panteleimon and who appeared in Thessalonica with the head of the monastery's patron saint to collect alms and to wrest contested property from the monastery of St Anastasia. He was denounced as a fraud by other ecclesiastics, and the metropolitan withdrew all the authorizations he had given Chrysanth. Chrysanth had no choice but to leave, but reappeared shortly with new testimonials (12.I, 12.III.27). Orlyk can only note down the various reports he hears about the bishop, not sure whom to believe (19.I.27).

Monasteries and monks, as they appeared to Orlyk's eyes, offered no relief from the general decadence. Numerous monks wandered around

aimlessly looking for alms or lived privately and leased parish churches. Once the metropolitan installed two monks as archimandrites: neither had ever lived in a monastery, but each lived in his parental home and leased a parish church (15.VIII.27). A monk who carried out medical practice in Thessalonica, and lived in open sin, collected money to get a new church built so that he could be in charge of it (29.X.27: see also other examples under 13.VII.30).

Amidst all this, instructing the faithful in their religion and other pastoral care was obviously neglected.

Mutual antipathy between Slavs and Greeks was prominent in this region, inhabited by both. An elderly Bulgarian monk from Athos, on his deathbed in Thessalonica, refused the services of a Greek hieromonk who had been summoned to confess him, even though there was no Slavic confessor to turn to (12.VII.23).

When he passed through Serres in 1721, Orlyk made the acquaintance of its metropolitan and later kept up a correspondence with him. On 4 February 1728 he writes:

> I received news of the death of the Father Metropolitan of Serres, a venerable and pious old man, my very good and dear friend; may he rest in peace. This bishop was of great charity, in which no Greek can equal him.

At last, one thinks, Orlyk has something good to say about a Greek churchman. But immediately after he adds: "But that's because he was not a Greek, but an Albanian."

Throughout the Diary Orlyk gives interesting details about many other facets of church life. He describes churches, liturgical rites, and popular religious customs.[26] He recounts what he was told about the construction of the church of St Nicholas in Thessalonica in 40 days (6.XII.22), is impressed at the numbers of people streaming to the relics of St Antony the Younger in the church of St Salome in Veria (30.VII.27), and describes popular customs, especially the oblations and the feasting, that accompanied some liturgical recurrences (26.VII.23, 14.VIII.24, and many others).

Some of the liturgical annotations in the Diary show the development of certain usages. Once, during the prolonged (of several years) sojourn of the metropolitan of Thessalonica in Constantinople, he authorized one of his

---

[26] I have dealt with some of these in my article "A Ukrainian in Thessalonica: Some Notes on Religions Customs", *Εὐλόγημα. Studies in Honor of Robert Taft, S.J.*, ed E. Carr et al. (Roma 1993) p. 485-495.

suffragans, the bishop of Servia, to celebrate pontifically in his cathedral for the feast of St Demetrius. Orlyk was surprised to see the bishop in a saccos; upon inquiry he was told that the patriarch granted it as a mark of special favor (26.X.29). We here find documented the gradual extension of the use of the saccos to all Greek bishops, a development that was paralleled in the same period in other Churches deriving from the Byzantine.

CHRISTIANS UNDER TURKS

Orlyk, of course, recognized the oppressive and demoralizing effects of Ottoman rule and was pained at the condition of Christians and of the Church. On his way to Thessalonica he passed through villages and towns with churches demolished or turned into mosques. In one village the church was "little more than a shack built of boards," and even for that the people had to pay dearly to the authorities. At the next town only a part of the sanctuary was left, the rest was demolished; the people asked him to use his influence to obtain permission for them to rebuild the church (3.VI.22). In Philippopoli (today Plovdiv, Bulgaria) the Orthodox cathedral was turned into a mosque; in Serres the church was falling into ruin. In Thessalonica Orlyk describes how the churches of St Sophia and St Demetrius, both turned into mosques, looked in his day; St Demetrius was in a deteriorating state. In both he prayed for the restoration of Christianity (6.XII.22, 7.I.23).

Besides the desolating sight of churches in ruins or serving as mosques, there was the difficult position of the Greek clergy. Orlyk realized that if the metropolitan of Thessalonica ceaselessly schemed of getting his hands on money, it was because he himself was constantly under pressure from the Turks, who tried to squeeze all they could out of him. On one occasion the local pasha had the metropolitan arrested on trumped-up charges of dissuading the people from paying taxes. Although even the tax-collector protested against the falsehood of this accusation, the metropolitan spent a night in jail and was freed only after handing over a sum to the pasha (10.III.27).

Sadly, even churchmen made use of Turkish power in their private quarrels. Thus, in an altercation between the metropolitan of Thessalonica and the monks of the Çavuş (Vlatadon) monastery, the monks appealed to the Turkish authorities. The metropolitan lost and had to pay a fine (nor was the monks' appeal to the Turks decided gratis) (25.I.23).

The debasement of ecclesiastical authority is luridly illustrated by the case of the elderly priest, econome of the Galatista bishopric, thrown into a

Turkish prison in a tower near Orlyk's inn. Orlyk's words need no commentary.

> I went there to visit him, out of a sense of Christian duty. The tower was locked, but I asked the Aga in charge of it to have it opened for me, which he did, as an exception. I found that miserable priest sitting in the darkness, chained by his neck to the wall, his feet in locked chains, in such an awful stench that I couldn't stand it and had to stay outside the gate of the tower in the yard; even there I couldn't remain long because of that terrible smell. I can't understand how that poor old man can bear it. I tried to console him and went away, promising to write to the bishop of Galatista [...] that he reprove the vekil [...], that, as he had the mullah unjustly lock him up in that tyrannical prison, so he now should get him out.

Orlyk did indeed send off a letter to the bishop, properly written up according to his directions by the didaskal.

> But I doubt if that bishop's spiritual persuasion can accomplish anything, since he, like all the hierarchs [...] does not command any respect from the Greeks. I myself, when I was in Galatista three years ago, [...] saw with my own eyes how priests and the rabble, after having come out of church one Sunday when the bishop himself celebrated, almost stoned him to death. So too the didaskal and all the other priests and laity doubt that the bishop will be able to do anything. [...] The bishop will not want to irritate in any way that rogue, the vekil, being afraid that he might shove him into that prison with the econome. Not that it would be anything new here. Often metropolitans and archbishops and bishops here under the Turks sit in chains and in prison, where their own Greek sheep put them in. This they did to the late metropolitan Ignatius (13:IV.28).

The bishop did nothing, but the priest was freed some days later, and Orlyk gave him temporary lodging.

Fellow-Ukrainians

In Macedonia there were many opportunities to meet captives carried off by Turks and Tatars as well as monks on their way to or from Athos.

For centuries one of the chief purposes of the raids of Turks and Tatars in Ukraine was to carry off captives to sell as slaves. Individual stories that are known concern mostly the lucky few who managed to escape. The plight of the vast majority can only be imagined. Orlyk's Diary is one of the few sources that records personal histories of captives. Here I cite only enough to show Orlyk's response to these unfortunates.

Occasionally the fate of one or another captive turned out better than might be expected.

Once some Greek archimandrites who called on Orlyk were accompanied by a Ukrainian monk-interpreter. As a boy in Irklijiv in the Perejaslav polk he had been seized by Tatars; these had then sold him to a Christian, "who gave him ex voto to one of the monasteries on Mount Athos" (21.VI.22). Another time, as Orlyk was traveling through Macedonia, he spent a night at a priest's house. The priest's wife turned out to be from the Poltava region, taken captive when she was ten. She was first sold to a Turk, who tried to compel her to apostatize, then to a Jew in Thessalonica, then to a Greek merchant, who set her free. The priest, a widower, then took her for his wife, and in consequence was suspended (4.VI.22).

Characteristic in many ways is the touching story of the woman who came to Orlyk in Thessalonica. She had been carried off by Tatars from a village in the Kiev region in 1712. Since then she had been the slave of a Turkish woman who for fifteen years had tried by all means, both by promises of an advantageous marriage and by all sorts of mistreatment, to get her to convert to Islam. The slave was now being sold, and to avert her falling into the hands of another Turk, Orlyk, who did not have a sufficient sum to buy her freedom, sought the help of the Jesuits. These took up a collection among the French, the required sum was got together, and the woman was freed, but Orlyk's concern did not stop there. The woman knew little of the faith to which she was so strongly attached, so Orlyk provided for her spiritual welfare. He put her up in the house of a French widow, and one of the Jesuits undertook to teach her, in Turkish, the only language she knew besides Ukrainian (30.X.-5.XI.27).

Not all captives had the moral force to resist the pressure to renounce Christ when confronted with the alternatives of material comforts with Mohammed or hard labor and mistreatment with Christ. Orlyk always expresses profound grief over the apostates, like the Cossack he met the same day as the woman from Poltava. This man, a native of the Vilna region, in captivity had accepted Islam; for him now there was no way to return to his land and his faith.

The Diary likewise documents the constant coming and goings of Ukrainian monks to Athos. Here too only a few examples can be given. Orlyk desired to visit Athos, but he put off a trip because he was short of funds (3.VIII.24); it seems he never carried out this desire (we cannot be sure, because several years in the Diary are blank), since the Diary never

alludes to personal knowledge of Athos.

The monastery of St Panteleimon especially engaged Orlyk's attention. This "monaster ruski," as Orlyk calls it, for monks from Rus' or "Rossia" in the sense with which Ukrainians of those times used that term, that is, Ukraine, was in a state of deep decline, like all the Athonite monasteries of those times. Only a handful of monks, Ukrainians and Bulgarians, lived at St Panteleimon then. The superior was a Ukrainian from Poltava, with whom Orlyk corresponded. Orlyk helped the monastery as much as he could, not only through his own limited means, but in recommending its questing monks (cf. 19.I.27). He helped his countrymen out of a sense of Christian duty, but he is decidedly of the same low opinion about the monks from Ukraine as he is about Greek monks, perceiving little monastic discipline or spiritual purpose in their manner of life.

> One monk, almost a vagabond, came from Kiev to Moldavia, and from there wandered aimlessly through Hungary, Croatia, Dalmatia, Venice, then returned from that unnecessary peregrination to Moldavia, and from there to the Zaporozhian Sič, from which, by way of the Black Sea, he came to Constantinople and to Mount Athos; he lived there for a little while, namely, during the winter, when there is little work there. But now, with the spring, when it's time to tend the vineyards and dig the gardens, he slipped out and came to me here in Salonica, with the intention of going with some caravan to Moldavia, to some skete there, where it's easier to live without work and without holy obedience and to eat bread in idleness. I asked him why he didn't want to stay on Mt Athos in the Ruthenian monastery, or some other monastery, and he answered that everywhere there one has to work, "but I'm not used to working" (5.V.27).

Orlyk goes on to mention that two months earlier two other Ukrainian monks, who also abandoned St Panteleimon after a brief stay, lived with him in Thessalonica several weeks before going on. Whatever his private opinion about the vagabonds, he received them hospitably and gave them alms (cf. 28.VI.29, 11.VII.29).

The Ukrainian monks that passed through Thessalonica were an important source for the latest news from Ukraine. Thus, a hieromonk from Černihiv recounted to Orlyk the innovations of Peter I in the church life of Russia and Ukraine (13.VIII.23).

Two persons merit special mention. The first is the indefatigable Basil Hryhorovyč-Bars'kyj, who after studying at the Kiev Academy traveled throughout the Levant for twenty years, notebook and drawing-pad in his pocket. Bars'kyj's diaries were later published and rendered their author

posthumously famous. Hryhorovyč-Bars'kyj first came to Thessalonica early in his travels, in September 1725, but almost immediately went on to Athos. On 5 February 1726 the traveler was back in Thessalonica and stayed as Orlyk's guest until September of that year.[27] Strangely, Orlyk makes no reference to him all this time, but only a year later when someone tells him of meeting the young man in Jerusalem, and when after four years he receives a letter from Bars'kyj, then in Alexandria (21.X.27, 20.XII.30). Bars'kyj, one gathers, had impressed Orlyk as not sufficiently single-minded, carried through strange lands more by curiosity than by religious motives of pilgrimage or serious motives of study. Nevertheless, with his usual courtesy he extended hospitality to his impecunious countryman and used his personal connections with the French in Thessalonica to obtain for Bars'kyj free passage on a ship bound for the Holy Land.

The second person was much more intimate with Orlyk. This was Cyril, the protosyncellus of Sinai, a Ukrainian from Lviv. As a young man he had accompanied some merchants to Sinai and then decided to remain there as a monk. Cyril came to Thessalonica soon after Orlyk's arrival there and then spent three years in the Balkans collecting alms and seeing to other affairs of his monastery. Orlyk had the highest possible regard for him and had him for his spiritual father during Cyril's stay in Thessalonica. In June 1728 Cyril returned to Sinai; soon after his return the archbishop of Sinai died, and Cyril was elected to succeed him, but he did not accept the nomination. In one of his letters to Orlyk he included a register of the Greek manuscripts at Sinai, in response to the request of one of the Jesuits, Jean Souciet, whose brother had charge of the royal library in Paris.[28]

Pontifical Oriental Institute Sophia Senyk

---

[27] Василь Григорович-Барский, *Путешествие к святым местам*, 1 (Санкт-петербург 1819[6]):159.

[28] 28.IX.29. See also Ρούσσος-Μηλιδώνης, p. 285-286, who quotes in Greek tr. from the letter of J. Souciet to his brother that accompanied the list he was transmitting. The "Polish monk" of this letter refers to Cyril, of course, and means "a monk from the kingdom of Poland".

Constantin Simon, S.J.

The First Years of Ruthenian Church Life in America*

AMERICAN BISHOPS AND RUTHENIAN PRIESTS: FIRST CONTACTS

American bishops at the end of the last century hardly welcomed the Ruthenian presence in the United States.[1] Before their arrival, Uniates were unknown. American Catholics were exclusively Latin rite Catholics. At least two factors made them uncomfortable: Ruthenian priests were married and they followed a different *discipline* or rite. Both factors were interrelated and concerned jurisdiction: the administrative tie binding priests to their

* Archival materials are given as follows: author of document – recipient of document, date (day, month, year – all years refer to last two decades of nineteenth century or first decade of twentieth), collection, folio number, archives.

ACPF = Archives of Sacra Congregatio de Propaganda Fide (Roma);

AAB = Archives of the Archdiocese of Baltimore (Maryland, United States of America);

CPF = Sacra Congregazione de Propaganda Fide;

LD = Lettere e Decreti della S. Congregazione per gli Affari Orientali e Biglietti di Mons. Segretario (1884-1892);

R = Sacra Congregazione per le Chiese Orientali: Rubrica — *Ruteni* (1-26), Giacobiti (27) USA / Volumen 117 / an. 1887-1906);

SR = Scritture riferite nei Congressi Generali (1884-1892).

[1] For biographical details of bishops compare: CORRIGAN: *Memorial of the Most Rev. M.A. Corrigan* (New York 1902), Robert Emmett Curran, *Michael Augustine Corrigan and the Shaping of Conservative Catholicism in America, 1878-1902* (New York 1978), Stephen Michael DiGiovanni, *Michael Augustine Corrigan and the Italian Immigrants: The Relationship between the Church and the Italians in the Archdiocese of New York, 1885-1902* (Romae 1983); GIBBONS: John Tracy Ellis, *The Life of James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore, 1834-1921* (Milwaukee 1952); IRELAND: J.H. Moynihan, *The Life of Archbishop John Ireland* (New York 1953), Thomas E. Wangler, "John Ireland and the Origins of Liberal Catholicism in the United States," *Catholic Historical Review* 56 (1971), 617-629, and especially Marvin R. O'Connell, *John Ireland and the American Catholic Church* (St. Paul 1988), although the author devotes only three pages to the Ruthenian problem; RYAN: J. T. Durkin, "Ryan, John Patrick," *New Catholic Encyclopedia* 12 (New York 1967), 767-78, J. L. J. Kirlin, *Catholicity in Philadelphia* (Philadelphia 1909); WIGGER: "Wigger, Winand Michael," *New Catholic Encyclopedia* 14, 905, C. J. Barry, *The Catholic Church and German Americans* (Milwaukee 1953), C. D. Hinrichsen, *The History of the Diocese of Newark 1873-1901* (Unpublished doctoral dissertation – Catholic University of America 1963).

bishops. At first the bishops seemed more disturbed by the first aspect, although the second touched the core of the matter.

Complaining of the scandal caused by a married priest living in their territory, they named John Wolański,[2] a Galician from L'vov, the first Ruthenian cleric in the United States. In 1885, Archbishop Patrick John Ryan of Philadelphia described his first meeting with Wolański[3] and the problems which the latter caused among the Irish and German Catholics of Pennsylvania:

Qualche mese fà si presentò in casa mia un uomo, che si chiamò Giovanni Wolanski, dicendo che sia sacerdote e che fosse stato mandato dall'Arcivescovo di Gallicia (*sic!*). Portava seco delle lettere, che, disse furono scritte dal suo Arcivescovo; ma non conoscendo la calligrafia dell'Arcivescovo, e sapendo che recentemente abbiamo avuto alcuni impostori (fra i quali pure giudei) che vennero spacciandosi sacerdoti e vescovi onde raccogliere denaro, ricusai di dargli facoltà di servire ai cattolici del Rito Greco Ruteno nella mia diocesi. Dopo disse al mio Vicario Generale, che voleva ritornare in patria, invece non erano passate due settimane, che cominciò di celebrare la santa messa e dare i sagramenti.

Publicamente disse, che quella donna era la sua moglie. Dopo quest'accaduto ricevetti una lettera dalla Propaganda dicendo, che qualche sacerdote fosse stato mandato dal suo Arcivescovo, senza dare informazione alla Propaganda, se non dopo che ho ricusato di riceverlo.

---

[2] John Wolański (Ivan Volans'kyj) (1857-1926). In America from December 1884 to 1889, he was later a missionary in Brazil and the Chełm region of Poland. Wolański, a married priest, was sent by his bishop, Sylvestr Sembratovyč of L'vov, in response to the request of Ruthenians living in Shenandoah, a mining town in Pennsylvania. Wolański's stay in America was important for the Ruthenian immigration since he managed to organize church life in several centres, not only on the East Coast but as far West as Minneapolis and Denver. Everywhere he met the opposition of the American bishops.

[3] Wolański's meeting was not with Ryan but with Ignatius Horstmann, the archbishop's vicar general. Wolański claimed Ryan would not meet with him but refused him jurisdiction. He immediately telegraphed Sembratovyč in L'vov to complain. His laconic message reads: "Incipio functiones jurisdictione Vestra – multi rutheni – Archiepiscopus Philadelphiae non agnoscit – prohibetque." Sembratovyč wrote both to Ryan and Propaganda and claimed that Ryan had disregarded his own letter. Wolański claimed Ryan declared him suspended, ipso facto excommunicated, requested that prayers be said asking God to hinder the Ruthenians in building their own church and forbade the burial of Greek Catholics in Catholic cemeteries. Early in 1885, Propaganda wrote Ryan. This letter could explain the conciliatory tone of Ryan's own report to the Roman authorities.

> Mi pare che potrebbero almeno mandarci un celibe o vedovo. Gli Irlandesi e Tedeschi sono stati molto scandalizzati, ma quando hanno sentito che io ho ricusato di riceverlo con la sua consorte, sono stati sollevati...[4]

Ryan's letter set a pattern for the future reports of the bishops which complained of insubordination and scandal to the Roman Congregation for the Propagation of the Faith (Congregatio de Propaganda Fide = Propaganda). Until 1908, the United States depended directly on Propaganda since it was still considered mission territory.

Relations between the American hierarchs and the Roman Congregation were not the best. The Americans, themselves divided between liberals and conservatives, wished to regularize their status and canonical norms. Propaganda often viewed specifically American issues through the spectrum of European affairs. Its concern for the immigrants exhausted itself with the Italians, who in turn had a bad reputation among the Irish Americans. The latter tended to view them as *garibaldini*, distreputable clerici vagi, which in certain cases was true, or as Vatican spies. On the other hand, frequent denunciations to Rome portrayed the American clergy as unsophisticated and addicted to drink.

Nevertheless, they appeared relatively untarnished compared with the reports describing the Ruthenian priests. The latter emerged as an often unruly lot who paid little attention to the threats of Rome and the bishops. They were seemingly more attached to the lay committees, who paid their salaries and controlled the local parishes, than even to the Greek Catholic bishops in Europe. While some had a keen sense of mission, many went to America with an eye for profit.[5] It is true that in some cases the American

---

[4] Ryan – Schulte/CPF, ?.III.85, SR, 4532, ACPF.

[5] The *Promemoria: Relazione su la condizione dei Greco-ruteni degli Stati Uniti presentata dall'Ambasciatore d'Austria all'Emo Cardinale Prefetto della S. C. della Prop. Fide*, 27.XI.1909, 117, 17356, ACPF, while generally favourable to the Ruthenian question, describes negatively the immigrant clergy: "... Sta nella natura delle cose che i sacerdoti supplicanti la dimissione per l'America, tenuto calcolo delle condizioni male sicure della cura d'anime di allora, ed anche quelli fuggiti a quella volta non appartenessero al fiore del clero diocesano di regola attacato alla zolla della patria. Di fatto i più di costoro erano quanto a morale e vocazione ecclesiastica, elementi di poco valore, che più o meno eransi resi colpevoli di transgressioni delle leggi ecclesiastiche e la cui lontananza della diocesi patria non poteva essere che desiderata." Among their vices the document lists greed: "...i preti arrivati in America ... in molti casi soltanto per motivi di lucro...," corruption: "...i sacerdoti ... tutti altri che irreprensibili ... comminciarano a lasciarsi guidare non dagli interessi della Chiesa si bene ... da interessi materiali," opportunism: "...divenne regola che un sacerdote tosto che c'era speranza di una

bishops exaggerated and frequently based their reports on unreliable testimony.

Winand Michael Wigger, conservative bishop of Newark, was the son of Westphalian immigrants and did much for the Germans and Italians of his diocese. In 1888, he reported to Rome:

> ... Circa un anno fà io trovai che sì era fabbricata una piccola chiesa in Jersey City Heights, che si chiamava cattolica. Fù fabbricata senza il mio permesso, e senza la mia conoscenza. Mi fù detto che il popolo, il quale frequentava quella chiesa, si chiamano Cattolici Uniati, ma non poteva mai trovare dove abitasse il sacerdote, o dove egli dimorasse. Finalmente, circa tre settimane fà trovai che il sacerdote si chiamava Wolanski ... è ammogliato, e pretende di aver ogni facoltà da suo arcivescovo del rito Greco Uniato in Europa ... Non si potrà mai spiegare a nostri cattolici che si permetta ad un prete cattolico di ammogliarsi. Non lo capirano mai; e se lo capissero, perderebbero molto di quel rispetto che hanno adesso per un prete cattolico.[6]

Attitudes toward sex were rather different in Wigger's Victorian America but certain apprehensions of the bishop have a familiar ring:

> So dal confessionale che vi sono ragazze le quali si inamoriscono in giovani preti. In questi casi è spesso ben difficile farle capire che la chiesa non concederà mai ai preti cattolici del rito latino di ammogliarsi. Ora se vi vengono preti del rito greco, con moglie, e se non dobbiamo spiegare che questo si permetta dalla chiesa cattolica, allora sarà impossibile di far capire a queste signore che questo non sia possibile anche per altri preti.[7]

Another odd observation of the bishops was that the Catholic married priests scandalised local Protestants:

> Questo sacerdote, mi dicono, viene generalmente colla sua moglie (adesso ogni due settimane), una cosa che darà molto scandalo ai nostri cattolici, ed

---

parochia meglio provista, lasciasse al suo destino la propria comunità, senza punto badare se aveasi in pronto un sostituto e ciò per migliorare la sua condizione materiale." Some priests organized rival parishes. Others were involved in scuffles with the local police. Still others abandoned their parishes and took to the road, wandering about America and vending their sacramental ministry. Intemperance was also a problem. When Ryan much later wished to choose a Ruthenian priest as a kind of superintendent, the only celibate candidate available was a drunkard: Martinelli – Ledóchowski, 29.4.98, 117, 8294, ACPF.

[6] Wigger – CPF, 21.V.88, R, 2925, ACPF.

[7] Ibid.

anche ai Protestanti, quando una volta si sappia che un tale sacerdote (ammogliato) è riconosciuto da un vescovo cattolico.[8]

Propaganda wrote to Sylvestr Sembratovyč, Wolanski's bishop, asking him to recall the Ruthenian priest. It also mentioned the Protestants. Actually, Protestants seemed more surprised and curious than scandalised. A few articles appeared in local newspapers which treated the situation with a touch of irony. Ryan, a bishop known for his *wit and humour* as well as his skill in expounding Catholic doctrine to *Catholics and Protestants alike with unusual effectiveness* mentioned the *sorrisi e attacchi* occasioned by unwelcome publicity:

> ... Ho ragione di avere paura pei cattolici laici e pei giovani sacerdoti se (Wolański) fosse riconosciuto. I protestanti lo riferiranno come un argomento contro il celibato ed i giornali hanno già avuti notizie lunghe del sacerdote e della sacerdotessa.[9]

For the present, Ryan decided against getting involved. Apparently, this was a Roman order. He claimed he knew that the pope intended to unify the various rites. Wolański would soon return to Europe since he could not make ends meet:

> ... il miglior modo ... sarà di stare inattivo. So, che il Santo Padre desidera di riconcilliare (sic!) questi diversi riti e di condurli ad unità e per questo disse di rimanere inattivo. Sono quasi certo che questo povero sacerdote sarà costretto di andare in altro posto per mancanza del necessario per vivere e nello stesso tempo l'opporrò e come lui dice, che abbia facoltà dal suo arcivescovo ordinario può continuare senza la mia approbazione.[10]

As more married clerics arrived and it became apparent that they intended to stay, the attitude of the American bishops grew harsher. Particularly irksome was the insistence of the Greek Catholic priests that they depended on their bishops in Europe and could act as free agents in the Ruthenian community:

> Questi preti del rito greco non saranno sotto la giurisdizione dell'ordinario della diocesi. Ora, se essi si fanno rei di delitti, se danno scandalo, che cosa si fà? Chi è il superiore, chi li restringe? Lo scandalo sarebbe ben grande![11]

---

[8] *Ibid.*

[9] O'Connell/Ryan – CPF, 18.II.88, R, ACPF.

[10] *Ibid.*

[11] Wigger – CPF, 21.V.88, *ibid.*

bishops exaggerated and frequently based their reports on unreliable testimony.

Winand Michael Wigger, conservative bishop of Newark, was the son of Westphalian immigrants and did much for the Germans and Italians of his diocese. In 1888, he reported to Rome:

> ... Circa un anno fà io trovai che sì era fabbricata una piccola chiesa in Jersey City Heights, che si chiamava cattolica. Fù fabbricata senza il mio permesso, e senza la mia conoscenza. Mi fù detto che il popolo, il quale frequentava quella chiesa, si chiamano Cattolici Uniati, ma non poteva mai trovare dove abitasse il sacerdote, o dove egli dimorasse. Finalmente, circa tre settimane fà trovai che il sacerdote si chiamava Wolanski ... è ammogliato, e pretende di aver ogni facoltà da suo arcivescovo del rito Greco Uniato in Europa ... Non si potrà mai spiegare a nostri cattolici che si permetta ad un prete cattolico di ammogliarsi. Non lo capirano mai; e se lo capissero, perderebbero molto di quel rispetto che hanno adesso per un prete cattolico.[6]

Attitudes toward sex were rather different in Wigger's Victorian America but certain apprehensions of the bishop have a familiar ring:

> So dal confessionale che vi sono ragazze le quali si inamoriscono in giovani preti. In questi casi è spesso ben difficile farle capire che la chiesa non concederà mai ai preti cattolici del rito latino di ammogliarsi. Ora se vi vengono preti del rito greco, con moglie, e se non dobbiamo spiegare che questo si permetta dalla chiesa cattolica, allora sarà impossibile di far capire a queste signore che questo non sia possibile anche per altri preti.[7]

Another odd observation of the bishops was that the Catholic married priests scandalised local Protestants:

> Questo sacerdote, mi dicono, viene generalmente colla sua moglie (adesso ogni due settimane), una cosa che darà molto scandalo ai nostri cattolici, ed

---

parochia meglio provista, lasciasse al suo destino la propria comunità, senza punto badare se aveasi in pronto un sostituto e ciò per migliorare la sua condizione materiale." Some priests organized rival parishes. Others were involved in scuffles with the local police. Still others abandoned their parishes and took to the road, wandering about America and vending their sacramental ministry. Intemperance was also a problem. When Ryan much later wished to choose a Ruthenian priest as a kind of superintendent, the only celibate candidate available was a drunkard: Martinelli – Ledóchowski, 29.4.98, 117, 8294, ACPF.

[6] Wigger – CPF, 21.V.88, R, 2925, ACPF.

[7] Ibid.

anche ai Protestanti, quando una volta si sappia che un tale sacerdote (ammogliato) è riconosciuto da un vescovo cattolico.[8]

Propaganda wrote to Sylvestr Sembratovyč, Wolanski's bishop, asking him to recall the Ruthenian priest. It also mentioned the Protestants. Actually, Protestants seemed more surprised and curious than scandalised. A few articles appeared in local newspapers which treated the situation with a touch of irony. Ryan, a bishop known for his *wit and humour* as well as his skill in expounding Catholic doctrine to *Catholics and Protestants alike with unusual effectiveness* mentioned the *sorrisi e attacchi* occasioned by unwelcome publicity:

> ... Ho ragione di avere paura pei cattolici laici e pei giovani sacerdoti se (Wolański) fosse riconosciuto. I protestanti lo riferiranno come un argomento contro il celibato ed i giornali hanno già avuti notizie lunghe del sacerdote e della sacerdotessa.[9]

For the present, Ryan decided against getting involved. Apparently, this was a Roman order. He claimed he knew that the pope intended to unify the various rites. Wolański would soon return to Europe since he could not make ends meet:

> ... il miglior modo ... sarà di stare inattivo. So, che il Santo Padre desidera di riconcilliare (sic!) questi diversi riti e di condurli ad unità e per questo disse di rimanere inattivo. Sono quasi certo che questo povero sacerdote sarà costretto di andare in altro posto per mancanza del necessario per vivere e nello stesso tempo l'opporrò e come lui dice, che abbia facoltà dal suo arcivescovo ordinario può continuare senza la mia approbazione.[10]

As more married clerics arrived and it became apparent that they intended to stay, the attitude of the American bishops grew harsher. Particularly irksome was the insistence of the Greek Catholic priests that they depended on their bishops in Europe and could act as free agents in the Ruthenian community:

> Questi preti del rito greco non saranno sotto la giurisdizione dell'ordinario della diocesi. Ora, se essi si fanno rei di delitti, se danno scandalo, che cosa si fà? Chi è il superiore, chi li restringe? Lo scandalo sarebbe ben grande![11]

---

[8] *Ibid.*

[9] O'Connell/Ryan – CPF, 18.II.88, R, ACPF.

[10] *Ibid.*

[11] Wigger – CPF, 21.V.88, *ibid.*

John Ireland, Archbishop of St. Paul in the Midwest, was the first to propose a solution. At the beginning of 1888, he discussed the matter with Ryan. Lamenting the fact that Sembratovyč claimed exclusive responsibility for the Ruthenians in America, Ireland intended to clarify the situation with the Roman authorities:

> Se i preti Ruteni devono venire, non devono venire quelli che sono ammogliati, e devono ricevere la giurisdizione soltanto dagli ordinarii in America.[12]

The archbishop expressed more than a personal opinion. He defined the consistent position of the American bishops for several years.

Ireland also suggested that at least some of the immigrants, particularly those not confined to ethnic ghettos, might profit by a change of rite.

> ... Si sensum meum in hac causa plene aperiri liceat, haec omnino tenenda judico et in praxim quamprimum deducenda. Omnes, quot quot sunt Rutheni immigrati, ad ritum Latinum amplectendum adducendos esse ... Speciali modo vero hoc esse urgendum, ubi, sicut in Dioecesi Sti. Pauli, Rutheni pauci sint et longissimi a sacerdotum ministerio ... [13]

The Americanization of the immigrant was the pet project of several American bishops. Ireland and Gibbons of Baltimore led the movement for immediate Americanization, while Ryan, Wigger and especially Corrigan of New York felt the passage should be more gradual. Ireland and Ryan were born in Ireland, while the solid majority of the American bishops was of Irish immigrant background. Their dislike of the newer immigrants was not unusual. The same phenomenon is repeated today in the United States, where Slavs and other Eastern Europeans, yesterdays's underdogs, look with disparagement on more recent Hispanic and Asian arrivals. In general the Irish assimilated more readily than other non-English speaking immigrants. Victims of social and religious prejudice in Europe, they came with nothing and were determined to make a new start in the *land of boundless opportunities* among their Yankee non-Catholic neighbours. Ireland probably agreed with Ryan and noted his observations regarding the younger Ruthenians with satisfaction:

> ... Crederei però che a pena si potrebbe riuscire di stabilire negli Stati Uniti una chiesa di rito Greco-Ruteno, nè sarebbe desiderabile. Perchè i giovani Ruteni come i giovani di ogni nazionalità, sottomessi da ogni parte a nuova

---

[12] Ireland – Ryan, 12.I.88, R, ACPF.

[13] Ireland – CPF, 17.III.88, SR, 1540, ACPF.

influenza perdono l'uso della lingua materna e presto divengono americani...[14]

Ireland remarked that the Ruthenians of his diocese were scattered and too poor to support a priest. They usually lived among the Poles. The Polish priest could also work with them. Until a married priest started to cause trouble, they seemed satisfied:

> Nella diocesi di San Paolo vi sono solamente trenta-cinque (sic!) famiglie Rutene. Si erano tutte sommesse al rito Latino ed erano abbastanza contenti prima della venuta tra esse del ... Ruteno ... Se una volta si fa intendere a loro ch'io sono il loro vescovo possono essere di nuovo ridotti all'ubbidienza, e si possono persuadere di accettare il rito Latino.[15]

Meanwhile, the situation had worsened considerably:

> ... Altera ex parte ritum Latinum, a cujus beneficio opere hujus sacerdotis Rutheni, avulsi sunt non amplius servant, immo, illo auctore, ita fugiunt, etiam sine sacramentorum receptione e vivis discedant. Liberi absque duhio fidem, amittent. Auctoritatem episcopalem in America nullo pendere docentur et a magno Catholicorum coetu, qui eis et sustentationem et animum praestare possunt, penitus abscinduntur.[16]

Ireland was willing to allow a Ruthenian celibate priest to visit the Greek Catholics, living on his territory, from time to time, provided he obey him. Still,

> ... missa semel in anno audita ad fidem fovendam quid valeat?[17]

The archbishop remained convinced that the best solution was latinization:

> ... Questi greci sono Polacchi di nazionalità e dovrebbero essere latinizzati, ciò che io potrei fare con facilità.[18]

The whole transition could be easily accomplished, provided Rome agreed and the Ruthenian bishops and priests did not cause problems:

> ... Hoc si Roma decreverit et episcopi sacerdotesque Rutheni nullum obstaculum posuerint, ipsi fideles libenter facient.[19]

---

[14] O'Connell (Ryan) – CPF, *ibid.*

[15] Ireland – Ryan, 12.1.88, *ibid.*

[16] Ireland – CPF, 17.III.88, *ibid.*

[17] *Ibid.*

[18] Ireland – CPF, 8.II.89, R, 284, ACPF.

[19] Ireland – CPF, 17.III.88, *ibid.*

American bishops had already met with the Archbishop of Baltimore and decided that the practice of another rite in America other than the Latin rite did more harm than good:

> ... omnes in hoc convenerunt, alium ritum in Americam invectum generatim loquendo magis nocere quam rei ecclesiasticae prodesse.[20]

This was the general policy of the American bishops and applied to cases other than that of the Ruthenians. Archbishop Michael Corrigan of New York cited it in reference to the Italo-Greeks. In 1891, he noted that their priests had been forbidden to emigrate to America.[21]

The American bishops were men of limited culture but great accomplishment. Self made men from working class backgrounds they prided themselves on good anglo-saxon qualities: pragmatism and experience.[22] They were likewise men of vision, with fine moral virtues and usually good decision makers. Occupying front line positions surrounded by a hostile, Protestant environment, they were trusted janicaries of St. Peter. While the Ruthenian laity and lower clergy often confused religious and cultural values and failed to distinguish between rite and dogma, the American bishops, like the hierarchy of other diaspora churches, impressed with their dogmatic rigidity. Obviously, Propaganda took the side of the bishops and not that of the wayward priests whose moral behavior became a frequent object of criticism in the reports of the Americans to Rome. From the beginning, it directed Wolański to submit to the American bishops or risk suspension:

---

[20] *Ibid.*

[21] "In litteris circularibus S. Cong. Concilii circa sacerdotes italos Americam petentes, constitutum est nunquam esse recipiendos sacerdotes ritus orientalis; haec dispositio evidenter demonstrat S. Sedem omnino abhorrere ab introducendis ritibus orientalibus in regionibus Americae." Corrigan – CPF, 12.III.91, R, 433, ACPF. Corrigan referred to Propaganda's instruction of 27.VII.90: "De sacerdotibus in Americanas regiones immigrantibus" in *Collectanea S. Congregationis de Prop. Fide* (Roma 1907), 249-50.

[22] The limited cultural experience of the American bishops need not be exagerated. Several attended seminaries in Europe: Wigger in Genoa, Ireland in France, Corrigan in Rome, Ryan in Dublin. Wigger knew German, French and Italian; Ireland was acclaimed for his fluent French. Neither were they all working class. Wiggers parents, German immigrants, were fairly prosperous. Corrigan's owned a liquor business. Several helped other immigrant and minority groups. Corrigan helped the Italians. Wigger became president of the American branch of the St. Raphael Society, devoted to helping Germans. Ryan aided the poor, especially "Negroes and Indians." Ireland courageously defended blacks and tried to convert Protestant Scandinavians.

> ... egli deve dipendere in tutto dagli ordinari nella cui diocesi va a stabilirsi, che dovrà presentarsi nella loro rispctiva curia per essere facoltizzato a celebrare ed amministrare i santi sacramenti e che se non intenda obbedire a tali ordini sarà sospeso a divinis.[23]

Much information submitted to Rome by the Americans was based on the reports of witnesses who were anything but disinterested in Ruthenian affairs. The Polish immigrant clergy was not indifferent to the presence of a married priest among the Ruthenians, since prior to his coming the local Greek Catholics attended Polish churches. Several reports submitted by the Bishop of Erie, Tobias Mullen, described the improper behaviour of Cornelius Laurisin, a Ruthenian priest from Hungary.[24] Ryan's description of the Ruthenian community in Shenandoah, a Pennsylvania backwater, was probably based on information submitted by Joseph Lenarkiewicz, the local Polish priest[25]:

> In tutta questa regione non sono più che 300 Ruteni (fra uomini, donne e fanciulli). Tutti questi capiscono la lingua polacca, e dal principio sono stati serviti dal sacerdote polacco senza far lagnanze, se non da alcuni, i quali vollero ricevere la santa communione sotto le due specie ... Questo Wolanski ha già fatto esperienza, che non può vivere qui col poco denaro che riceve, onde è già andato nelle diocesi di Scranton e Harrisburg per trovare altre persone del suo rito.[26]

---

[23] CPF – Sembratovyč, 18.II.89, LD, 1889, ACPF.

[24] Found in R, ACPF. The letters were signed by Peter Brady (a pseudonym?) and sent to Mullen. Laurisin later headed the faction of Ruthenians from Hungary against the Galicians. He later sketched the history of "Magyar Greek Catholics in America: Az amerikai magyar görögkatolikus egyház története," *Az Amerikai Magyar Népszava jubileumi díszoalbuma* (1909).

[25] Joseph Alex Lenarkiewicz came to America in 1867 from Russian Poland. Both Lenarkiewicz and Florian Klonowski, the Polish parish priest in Shamokin (Pennsylvania), opposed from the start the beginnings of Ruthenian church life in America. Even before Wolański's arrival, Greek Catholics complained of Lenarkiewicz's "high handed ways." When Wolański asked Lenarkiewicz for permission to hold services for the Ruthenians in his church, the Polish priest refused. Wolański's dealings with Lenarkiewicz may have been complicated by the former's Socialist leanings, a trait he shared with other Galicians. When local minors protested against unfair working conditions, Wolański supported them in blatant contrast to Lenarkiewicz, who sided with the establishment. Compare Victor R. Greene, *The Slavic Community on Strike; Imigrant Labor in Pennsylavnia Anthracite* (Notre Dame 1968) 106.

[26] Ryan – Schulte/CPF, ?.III.85, SR, 4532, ACPF.

On the other hand, Wolański's bishop, Sembratovyč, spoke of three thousand Ruthenians in the Shenandoah area[27] and repeatedly refuted the claim that Wolański was poverty stricken.[28] It was the Ruthenian community, discontented with the Polish cleric, that asked Sembratovyč for a priest, even promising to pay his salary.[29] The Greek Catholic bishops noted that the Ruthenian immigrants from Hungary, who were numerous in Pennsylvania, did not understand Polish.[30] Money was probably not the prime factor which inspired the rather bohemian Wolański to crisscross the United States visiting Ruthenian communities. Nevertheless, Wolański's

---

[27] "etenim in ipsa civitate Shenandoah, dioecesis Milwaukee (sic!), et ejus circuitu circa tria milia animarum ritus gr. ruth. inveniuntur..." Sembratovyč – CPF, 20.XII.84, SR, 3421, ACPF.

[28] "...quel che si dice di Wolański quasi esso fosse di lí abbandonato e privo di mezzi di vivere, non mi pare verisimile. Primeramente, perchè il popolo Ruteno d'America nella supplica inviatami, garantisce per il mantenimento del nuovo suo curato una somma di 200 fiorini austriaci mensili, e poi, perchè Wolański scrivendomi non mi fà cenno di questo suo stato." Sembratovyč – CPF, 12.VI.85, SR, 3573, ACPF.

[29] "Mi stimo obbligato di avvertire Vostra Eminenza, che in questo affare v'è un intrigo, e precisamente un prete Polacco, che si trova in quella città d'America ... ove si trova Wolański ordisce l'intrigo, che viene fomentato da qualche giornale polacco di quà. Nel detto giornale si legge in una corrispondenza da America, dopo una lode espressa sul zelo del sacerdote Wolański chiamandolo un prete buono, zelante ... ma poi alla fine conchiude ... a che serve un prete Ruteno di lí? fino ad ora il popolo Ruteno accorreva nei suoi bisogni spirituali al clero Polacco Americano ed era contento e soddisfatto. Ma dalla lettera scrittami dal medesimo popolo Ruteno d'America risulta il contrario, ecco che scrivono a me nella loro supplica data da Shenandoah 16 di luglio 1884: 'Noi sottoscritti a nome dell'intera popolazione Rutena in America accorriamo a V. Ec. (sic!) – supplicandola di prenderci sotto la sua protezione e di mandarci un nostro sacerdote ... noi siamo qui senza un prete ... viviamo come animali ... abbiamo convenuto tra noi di offrirgli mensilmente 22 fiorini austriaci fuori della paga per le funzioni particolari ...' Quello che (Wolański) mi scrive si è, che egli là nell'America si trova in relazioni pacifiche con tutti, eccetto il detto prete Polacco, che si sforza di inimicarlo coll'Arcivescovo, impedendogli le communicazioni (sic!) con lui ... anche di là in America vi si trovò un immoderato eccentrico Polacco il quale si sforza di sopprimere l'elemento nazionale Ruteno, procurando che esso si fondesse nel Polonismo, li effetti di quella politica quanto sono pregiudicevoli al bene della Chiesa – ben lo proviamo presso di noi – e lo sentono i veri e cattolici Polacchi." Sembratovyč – CPF, 12.VI.85, *ibid.*

[30] "...Ruteni provenienti da Ungheria i quali amano soltanto il loro rito ruteno e non vogliono accostarsi a nessun prete polacco o latino di cui lingue e genio non conoscono e non capiscono..." Sembratovyč – CPF, 12.VI.85, *ibid.* Actually the Ruthenians in Shenandoah were mostly Galicians from the Lemko region who had little trouble with Polish. Those from the Prešov region understood Slovak, the latter being rather close to Polish. Further south, magyarization was more pronounced and many understood only Hungarian and the local dialect.

person did not emerge unscathed. In 1890, his former parishioners from Hungary in Kingston (Pennsylvania) pressed legal charges against him for embezzlement of church funds.[31]

RUTHENIANS FROM HUNGARY: IN ENGLAND AND AMERICA

Gradually, a steady stream of clerics from Hungary arrived in the United States. By 1894, twenty-six priests from Hungary were active in the Greek Catholic immigrant community, while only four were from Galicia.

John Vályi of Prešov (Eperjes) was the first Greek Catholic bishop from Hungary whose name figures in the files of Propaganda in its dealings with the Ruthenian immigration. Oddly, the first letters did not concern North America but Liverpool, a hotbed of the industrial revolution in the United Kingdom. A group of Greek Catholics, apparently from the Prešov region, drudged in the Lancashire cotton mills.

In 1888 the local bishop, Bernard O'Reilly, wrote to Propaganda[32] describing the situation. He included the report of Joseph de Lassberg, a German Jesuit and missionary in England in contact with the immigrant groups around Liverpool. O'Reilly, the quintessential provincial Irish Catholic, muddled his report. Describing the Poles who lived around Liverpool, the bishop added:

> Caeterum plerique Polonorum de quibus agitur, Polonicae linguae proprie dictae inscii, lingua tantummodo Lithuanica utuntur.[33]

O'Reilly's *Lithuanians* were really Ruthenians. The bishop noted that they were unwilling to take communion under only one species — an age old difficulty of orientals forced to follow the Latin rite:

> Hoc tamen suis conatibus multum obesse cernit, eos Sanctissimum Eucharistiae Sacramentum nolle nisi sub utraque specie recipere: sic enim affirmant a suis sacerdotibus suum sibi officium traditum statutumque fuisse.[34]

De Lassberg, exiled from Bismark's Prussia in the throes of the Kulturkampf, knew enough Polish to identify the *Lithuanians* as Ruthenians from the Prešov region. Why they were considered Poles by the English is

---

[31] "Greko-kafoličeskaja kolonija v Kingston-Pa.," *Listok* (15.XI.90), 256-258.

[32] O'Reilly – CPF, 18.VI.88, SR, 4596, ACPF; de Lassberg -CPF, 22.V.88, SR, 4597-98, ACPF.

[33] O'Reilly – CPF, *ibid.*

[34] *Ibid.*

puzzling, since most would have known Hungarian better than Polish. They knew no English and could not communicate with the English clergy. Above all, the Jesuit was disturbed by the fact that many Ruthenians were attending services in Greek Orthodox churches in Liverpool and Manchester, attracted by the similar rites. De Lassberg wrote to Rome asking that the Bishop of Prešov instruct his faithful in England to stop attending Mass or receiving the sacraments in Orthodox churches. Instead they should frequent Latin rite churches. If Vályi chose to write his instructions in Polish or Ruthenian, de Lassberg asked that he include a separate Latin translation.

Propaganda handed on this information to Vályi.[35] It asked the bishop to choose a priest and send him to work in Liverpool. Sensing difficulties, it specified a celibate or widower. Vályi replied directly to O'Reilly. He could not find a priest for Liverpool but did not elaborate:

> Id quoque non sine vehementi animi dolore Eminentiae Vestrae perhumanissime referre cogor quod in Dioecesi mea Presbyter, qui munus inter dictos fideles ecclesiasticum ministerium exercendi in se susciperet, modo inveniri nequeat.[36]

Vályi informed Rome that he was aware of the difficulties of the Greek Catholic community in England and especially America. He estimated that ten thousand individuals had already left his diocese.[37] He requested Propaganda to ask the Pope's permission in establishing missions among the immigrants — missions financed exclusively by Propaganda. The Roman Congregation responded negatively. Rome did not employ secular priests as missionaries or pay their expenses. Vályi should wait until the situation clarified itself.[38]

The Roman archives shed no light on what later became of the Ruthenians settled in England's North. Vályi's attention was diverted to the much larger Ruthenian immigration in the United States where storms were brewing.

At the beginning of 1888, Sembratovyč informed Propaganda that a Greek Catholic priest from Hungary was in America.[39] The archbishop noted that he was immediately welcomed by the immigrants. John Wolański

---

[35] CPF – Vályi, 27.VII.88, LD, 1888, ACPF.

[36] Vályi – CPF, 19.X.88, SR, 4641, ACPF.

[37] *Ibid.*

[38] CPF – Vályi, 10.XII.88, LD, 1888, ACPF.

[39] Sembratovyč – CPF, 18.III.88, R, ACPF.

seemed suspicious of the newcomer's canonical status and wrote to the latter's bishop in Hungary. He was informed by telegraph that the priest had abandoned his parish and left Europe without his bishop's permission. Sembratovyč resolved the matter with the bishop in question. There is no further mention in the Roman archives of a Greek Catholic priest from Hungary in America before 1889. Perhaps he soon returned to Europe. His identity and that of his bishop remain a mystery. A certain John Burik from the Prešov diocese may have been in America even before Wolański. He was later killed in a New Jersey train accident. Another source claimed Nicholas Zubricky, also from Prešov, as the first Greek Catholic cleric from Hungary.[40] Zubricky arrived in 1887 and worked in Pennsylvania near Kingston. According to one document, he received a sum of money from Wolański during the summer of 1888 in order to purchase land.[41] Information on the activity of both these clerics is too meager to identify one of them as the priest mentioned by Sembratovyč, although Zubricky appears more likely.

The situation became clearer toward the middle of 1889. Vályi noted that two Ruthenian priests were in the United States: a Galician from L'vov and another from Mukačevo (Munkács).[42] The latter was Alexander Dzubay.[43] Propaganda had already mentioned Dzubay when it wrote to Bishop William O'Hara of Scranton and the papal nuncio in Vienna, Luigi Galimberti.[44] It informed the latter that Victor Gebé, vicar general of the Mukačevo diocese, requested faculties for Dzubay in order to work in America. Sources[45] mentioned that Dzubay was to serve the Ruthenians in Wilkes-Barre.

---

[40] Walter C. Warszewski, *Byzantine Rite Rusins in Carpatho-Ruthenia and America* (Pittsburgh 1971), 103.

[41] Osyp Kravčenjuk, "Stežkamy otcja Ivana Voljans'koho v Ameryci," *Logos*, 31 (1981), 166.

[42] Vályi – CPF, 20.VII.89, R, 1238, ACPF.

[43] Dzubay's later career was the stuff of dreams. He converted to Orthodoxy and as Archimandrite Stephen was consecrated bishop of Pittsburgh in 1916. In 1923 he reconverted to Catholicism, miscalculating that he would be chosen bishop of the Greek Catholics in America. He died repentant and defrocked in a rest home. Compare Evdokim, "Reč pri vručenii žezla Preosv. Stefanu Dzubaj, Episkopu Pittsburgskomu (7.8.1916) and Anatoly Bezkorovainy," *A History of Holy Trinity Russian Orthodox Cathedral of Chicago: 1892-1992* (Chicago 1992), 8-10.

[44] CPF – O'Hara, 2.V.89, LD, 1889, ACPF. Gebé's letter of 5.IV.89 was not found.

[45] Kravčenjuk (compare note 41 above), 167.

In 1887, Wolański had already been to Wilkes-Barre. He presided at the evening service and celebrated Sunday Mass as he had earlier done at Shenandoah. The community was mixed with the majority from Hungary. Hence they wrote to the bishop of Mukačevo for a priest. Dzubay arrived in Wilkes-Barre as the answer to their request. Already on 6 April 1889, a day after Gebé had written requesting faculties for Dzubay, the latter was officiating with Wolański at the blessing of the newly built church. Still another document[46] attested Dzubay's presence in America during the spring of 1889. This is a request asking Vályi for a priest, dated the sixth of May, sealed by the notary on the eighth of that month, and signed by Dzubay and members of the Minneapolis Ruthenian community. Dzubay may be considered the first Ruthenian priest from Hungary whose arrival is confirmed by reliable documentation.[47]

Dzubay, a widower, later described his first meeting with William O'Hara, whose diocese included Wilkes-Barre. Following his account, he asked the bishop to assist in Wilkes-Barre at the church blessing. O'Hara agreed but added that since the parish and priest were outside his jurisdiction he would await further instructions from Rome. Meanwhile, according to an Orthodox author, Dzubay was free *to do anything* and therefore established the Wilkes-Barre church *in its very origins* as a *completely independent one*.[48] Statements such as these seem incredible in the light of the legismania characteristic of the American bishops. A contemporary described O'Hara as well past his prime and rather forgetful.[49]

Actually, O'Hara was powerless to react because the American bishops did not enjoy

> ... direct jurisdiction over the Greek Catholics, since they had not received it from Propaganda.[50]

---

[46] Dzubay – Vályi, 8.V.89, R, 1966, ACPF. Dzubay not Gulovics, as others had previously speculated, was the first Ruthenian priest from Hungary in the United States.

[47] According to *St. Mary's Byzantine Catholic Church Centennial Journal: 1888-1988*, (Wilkes-Barre 1988) Dzubay arrived in New York on 3 March 1888 aboard the S.S. Fulda.

[48] Keith S. Russin, "Father Alexis G. Tóth and the Wilkes-Barre Litigations," *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 16 (1972), 136-37.

[49] Girimondi – CPF, 3.I.91, R, 100, ACPF: "Giorni sono il mio vescovo Msgr. O'Hara mi disse che Roma avrebbe già dovuto agire severamente in questa questione. Come il mio amato e venerato pastore è già assai vecchio e va perdendo la memoria ..."

[50] H. J. Heuser, "Greek Catholics and Latin Priests," *American Ecclesiastical Review*, 4 (1891), 200.

Soon O'Hara was accorded these rights by a letter of Propaganda containing the clause:

> ... i fedeli di rito greco-ruteno sparsi nella sua diocesi dipendono dalla giurisdizione della Sua Eccellenza senza il pregiudizio dell'osservanza del proprio rito.[51]

Civil law and lay initiative were another matter. The Wilkes-Barre community led by its militant parish committee held the church deed and did not intend to submit to the control of a bishop. The situation was similar in other Ruthenian parishes soon to be organised. O'Hara bitterly noted the chaos rampant in his diocese which contained five Greek Catholic churches:

> Chi è il padrone secondo la legge civile è una mischia![52]

Dzubay was the first in a long line of immigrant Ruthenian clerics from the Hungarian Kingdom. Soon after he came, Minneapolis Greek Catholics asked Vályi for a priest, promising to contribute 120 dollars toward his travelling expenses and an annual salary of six hundred dollars.[53] Vályi informed Propaganda that he had chosen John Zapotoczky.[54] In summer 1889, Zapotoczky debarked on the east coast. He never reached Minneapolis. Instead he preferred to stay on as parish priest in Kingston, perhaps lured by the prospect of higher pay. Since June, Kingston was without a priest. Constantine Andruchowycz, a Galician, abandoned the Pennsylvania hamlet to replace Wolański in Shenandoah, after the latter was recalled to L'vov.

In October, Vályi announced the dispatch of another priest to Minneapolis — Alexis Tóth. Tóth was better qualified than most: *sedis consistorialis assessorem et lycei episcopalis professorem.*[55] The decision may have caused Vályi second thoughts, had the bishop even a slight inkling of the immediate future. A month later,[56] Vályi assigned Cyril Gulovics, a Basilian monk, to Freeland (Pennsylvania). Freeland was exceptional. The community was not mixed but composed entirely of immigrants from Hungary.

---

[51] CPF – O'Hara, 24.VII.89, LD, 1889, ACPF.

[52] O'Hara – CPF, 27.IX.89, SR, 4739-40, ACPF.

[53] Dzubay – Vályi, 8.V.89, R, 1966, ACPF.

[54] Vályi – CPF, 20.VII.89, R, 1238, ACPF.

[55] Vályi – CPF, 20.X.89, R, 1670, ACPF.

[56] Vályi – CPF, 11.XI.89, R, 1914, ACPF.

During 1890, other clerics from Hungary arrived, along with Gruszka and Obuszkiewicz from Galicia.[57] By 1891, there were ten Ruthenian priests in the United States.[58]

Priests, wishing to immigrate, were given a set of instructions by their bishops in Hungary. One such letter, a Latin copy of which is found in the Roman archives, was sent by Vályi to Zapotoczky.[59]

Vályi reminded Zapotoczky of the vow which the priest swore at his ordination to obey the Pope and his bishop.[60] Vályi was convinced that he continued to exercise full jurisdiction over the Ruthenian immigrants from his diocese. Hence, he sent Zapotoczky a consecrated antimension and chrism for Confirmation. Vályi gave the priest the right to confect the sacraments, to dispense parishioners from the observance of minor feast days and strict fasts, to erect and bless churches and collect stole fees. The bishop planned the future activity of the missionary within the exclusive limits of the Greek Catholic cultural experience:

> ... Ut iura ac perogativas Ordinariorum, item aliorum iam ibidem degentium graeco catholicorum Sacerdotum ex aliis Dioecesibus eorsum missorum, salvas ac incolumes servare, contenderis, memineris que Tibi ad exercenda munia Sacerdotis nonnisi quoad fideles graeco catholicos huius Dioecesis Eperiesiensis praeprimis in Minneapoli degentes, vel iuxta occurentem necessitatem etiam aliis in locis commorantes, ius hisce tributum esse; aliis vero fidelibus graeco catholicis tunc saltem exercendi ius habere, si tales a respectivis Curatis longiore spatio loci remoti exstiterint, vel urgens ac sufficiens necessitas expostulaverit.[61]

Vályi told Zapotoczky to take only essentials to America: liturgical vessels and service books — either the *Sbornik* of Andrew Popovics or the L'vov *Izbornik*. Zapotoczky should cultivate cordial relations with other

[57] Gruszka had marital problems and left Galicia without the bishop's permission. In 1893 he followed Tóth's example and became Russian Orthodox. He left America for Russia and was given a parish near Odessa. He later returned to Galicia and died a Uniate. Obuszkiewicz likewise converted and was involved in a money scandal. He felt treated as an outsider by the Russian Orthodox and reverted to Catholicism. These and other problems relating to his heavy drinking are not mentioned in his obituary-panegyric: "Pamjati o. Feofana A. Obuškeviča," *Načalo istorii amerikanskoj Rusi* (Trumbull 1970), 505-507.

[58] Girimondi – CPF, 3.I.91, R, 100, ACPF.

[59] Vályi – Zapotoczky, 20.VII.89, R, 1238, ACPF.

[60] The vow is a peculiarity of the Greek Catholic (Uniate) rite of ordination.

[61] Vályi – Zapotoczky, *ibid.*

Catholic priests in America. Nowhere in his letter did Vályi mention the American bishops or their rights. The Greek Catholic bishop was not ignorant of Wolański's difficulties with them since he knew of the latter's activity in America. Perhaps Vályi had even written Sembratovyč and knew that Propaganda favoured the Americans. Vályi was a latinizer and magyarone or firm believer in the superiority of Hungarian culture. He was firmly ensconced in the Hungarian hierarchy and conjectures of ritual pride or Ruthenian *patriotism* seem ludicrous.[62] Ruthenian national goals and the safeguarding of a Greek Catholic identity were not necessarily identical in a society where the most sophisticated elements of the paltry Ruthenian intelligentsia considered themselves Greek Catholic Magyars. Loyalty to Hungary was another matter. Perhaps Vályi's support of the Ruthenian community in America was not incompatible with the goals and interests of the Hungarian government abroad and the later attempts to establish a separate ecclesiastical structure for the immigrants should be viewed against this background.[63]

Vályi acted independently. He delegated authority to Zapotoczky, permitting him to build and bless churches. Naturally, this upset the American bishops, particularly the Archbishop of New York, Michael Corrigan.[64] Neither did Vályi direct Zapotoczky to ask the local ordinary for faculties or at least inform him of his presence, although a few months later he did ask Tóth to visit Ireland. Perhaps, he gave Zapotoczky oral instructions or wrote another time — an unlikely possibility which harmonizes poorly with the tone of his letter. On the other hand, an American author writing a few decades after these incidents could still claim:

---

[62] For a negative ukrainophile view of Vályi compare Julius Kubinyi, *The History of Prjašiv Eparchy* (Rome 1970), 122.

[63] Hungarian government circles wished to insure the loyalty of the Ruthenian immigrants by sending only patriotic Greek Catholic priests to America who would defend Hungarian interests and fight Russian and Czech inspired Panslavism. The process culminated in 1902 with the appointment of Andrew Hodobay as Apostolic Visitator, a cleric openly accused of acting as a government agent. On further Hungarian involvement compare Thomas Sable, S.J., *Lay Initiative in Greek Catholic Parishes in Connecticut, New York, New Jersey and Pennsylvania* (Doctoral Dissertation – Graduate Theological Union 1985), 160-195.

[64] Corrigan – CPF, 12.III.91, R, 433, ACPF.

It is evident that the Greek-Ruthenian Ordinaries in Europe exercised no jurisdiction over their clergy who were missionaries in the United States.[65]

A CONFUSED SITUATION: 1889-1890

In 1889, Wolański left America for Austria-Hungary. He returned a year later for a few months but his presence went unnoticed. Constantine Andruchowicz succeeded him in Shenandoah but his term was marred by financial squabbles. Sembratovyč both suspended and recalled him to Galicia.[66] Andruchowicz was replaced by Theophan Obuszkiewicz. Neither could he restore order. Sembratovyč suspended Andruchowicz a second time but the disobedient cleric refused to return to Europe. At the beginning of 1892, his money finally ran out and he was forced to leave.

The Ruthenian community in America changed after Wolański left: more Greek Catholic priests arrived and the balance shifted in favour of those from Hungary. After 1889, letters of the bishops of Mukačevo and Prešov multiply in Propaganda archives.

On learning from Mukačevo that Alexander Dzubay had immigrated, Propaganda asked O'Hara whether another Ruthenian priest in America was necessary.[67] Immediately after being informed of Zapotoczky's departure, the congregation reminded Vályi of the point which the latter had failed to make clear to his priest:

> Quapropter sedulo procurandum est ut mutua alacritas et concordia servetur sive inter eos, sive cum fidelibus latini ritus. Ut autem memoratus sacerdos legitime valeat suum ministerium apud fideles gr. ritus exercere debet Episcopum illius dioeceseos adire, litteras dimissoriales eidem praesentare, et ab eo facultates opportunas impetrare.[68]

Meanwhile, the married priest aspect again began to overshadow that of jurisdiction. Prior to 1890, Ruthenian priests in America aside from Wolański were either widowers, religious or arrived without their families. In 1890, Eugene Volkay from Prešov brought his family to Hazleton, another ugly mining town in Pennsylvania. An Italian priest, working among

---

[65] John Aloysius Duskie, *The Canonical Status of Orientals in the United States* (Washington 1928), 200.

[66] Andruchowicz left a personal account: K. Andruchovyč, *Z žyttja rusyniv v Ameryci* (Kolomyja 1904).

[67] CPF – O'Hara, 2.V.89, LD, 1889, ACPF.

[68] CPF – Vályi, 7.VIII.89, LD, 1889, ACPF.

his compatriots, wrote Propaganda complaining that Volkay scandalised local Protestants by strolling with his wife in the park.[69]

Some of the newer Ruthenian priests from Hungary obeyed Rome and asked the American bishops for jurisdiction. Most, since they were married, were refused. Oblivious to threats of suspension, they remained undeterred and considered the link unbroken which tied them to their bishops in Austria-Hungary. Most were probably unsure of their canonical situation. Ironically, Alexis Tóth, a former teacher of canon law, understood best of all and responded most radically.[70] Others completely disregarded Propaganda's directives, much to the annoyance of the American bishops.

An American author of Greek Catholic origin remarked[71] that lay control of the parishes increased as more Ruthenian clerics arrived. This situation was unprecedented. It was a product of American religious pluralism and most unlike the state sponsored and controlled churches of eastern Europe. In the United States, many Ruthenian congregations retained civil ownership of the parish churches refusing to deed them to the American bishops, in spite of the principle of supplementarity of jurisdiction.[72] *De jure* the Ruthenian parish churches belonged to the American bishops. In practice, civil law held force. Jurisdiction received from one of the American bishops did not guarantee being hired by a particular *independent* parish. Interest conflicts were legion.

---

[69] Girimondi – CPF, 3.I.91, R, 100, ACPF. Girimondi's comments about the other Ruthenian clerics were equally disparaging: "Tóth – Vedovo contrariisimo al celibato. Tenta tutte le strade per farsi amare del popolo ... onde diventare il loro vescovo dopo; Obuszkiewicz: Turbulento in grado massimo, beve non poco; Zapotoczky: Manda il proprio figlio in collegio luterano /seminario metodista/. Poco rispetta Msgr. O'Hara (di Scranton); Jaczkovics: Convive egualmente colla propria consorte al grave danno dei fedeli; Dzubay: Parroco in Wilkes Barre ... Due sacerdoti greco-ruteni sono troppo in questa città. In Pittsburg ... sono molti ... abbandonati ...; Viszloczky: Poco si cura di obbedire il vescovo diocesano." Girimondi mentioned in yet another letter the scandal caused by Zapotoczky and his son, whom the Italian feared would grow up to be a "semenzaio di eresia, ministro protestante metodista." Girimondi – CPF, 3.I.91, R, 100, ACPF.

[70] In Hungary, Tóth functioned as "consigliere consistoriale e vice direttore del seminario." The same source (*Promemoria, ibid.*) accused him of "parecchi delitti contro la proprietà." On Tòth's later career see my "Alexis Toth and the Beginnings of the Orthodox Movement among the Ruthenians in America," OCP 54 (1988), 387-428.

[71] Bohdan P. Procko, "The Establishment of the Ruthenian Church in the United States," *Pennsylvania History*, 42 (1975), 11.

[72] *Ibid.*

PROPAGANDA LEGISLATES: OCTOBER 1890

The American bishops, irritated by the confused situation insisted that Propaganda formulate stricter rules. In September 1889, O'Hara mentioned[73] reading a Roman document to a few Ruthenian priests living in Wilkes-Barre. This was a personal letter, which the Bishop of Scranton had received from Rome, which showed that Propaganda's policy had not changed:

> ... mi occorre significarle che i fedeli di rito greco-ruteno sparsi nella sua diocesi dipendono dalla giurisdizione della sua Eccellenza. Se in mezzo ad essi vi è un sacerdote ruteno che voglia assumerne la cura spirituale, dovrà egli presentarsi a codesta Curia episcopale, e qualora il medesimo sia celibe e di lodevoli costumi, potrà essere facoltizzato alla celebrazione della Messa e all'amministrazione dei Sacramenti qualora presenti le regolari carte del suo Vescovo.[74]

The priests seemed defiant:

> ... prima di accontentarsi a tali termini volevano sentire dai loro vescovi in Europa, giacchè sia contra la libertà della chiesa greca che i preti ammogliati non possono officiare tra la loro gente anche in questi parti.[75]

Both sides remained obdurate. Other bishops were harsher than O'Hara and disliked more than he the *Greek rite* and the laissez-faire attitude of the married priests toward the local hierarchy. Ireland was harder than most. In 1890, at the annual meeting of the American bishops in Boston, Ireland mentioned the Greek priests for the first time and noted the problem of jurisdiction:

> The attention of the meeting was called by the Archbishop of St. Paul to the presence of priests of the Greek rite in certain districts of Pennsylvania and Minnesota; said priests claiming to have full jurisdiction over Greek Catholics in America, derived from bishops of the Greek rite in Europe; and some of said priests being married, as permitted by their rite in Europe.[76]

As previously noted, Ireland had already informed Rome regarding his troubles with the Ruthenian priests. In a letter misdated 20 May 1890 but written a year later, the archbishop complained:

---

[73] O'Hara – CPF, 27.IX.89, SR, 4739-40, ACPF.

[74] CPF – O'Hara, 24.VII.89, LD, 1889, ACPF.

[75] O'Hara – CPF, *ibid.*

[76] First Meeting of the Archbishops (Boston 1890) 87 R4 *AAB*.

> ... Iamvero bene notum est huiusmodi sacerdotes iurisdictioni Patriarchae (*sic*!) Lemberg (in Polonia) olim subditos hinc inde visitasse fideles graecos in his regionibus degentes, recenter vero ab aliis missos r[itus] g[raeci], Episcopo Eperiensi, nihil nisi reverentiam, ut aiunt, ordinariis locorum praestare.
>
> Quandoque uxorati, isti sacerdotes secum uxorem et familiam tenere solebant quod gravissime offendit fideles nostros. Patet igitur quomodo maxima confusio scandalumque grave inter catholicos nostrae regionis haberi possunt. Nam intelligere nequeunt catholici nostrae regionis cur sacerdotes et fideles ritui graeco adhaerentes sint plane independentes et de sua independentia gloriantes.
>
> Unde accidit quod fideles non sinunt graecos haberi ut catholicos veri nominis sed putant illos esse schismaticos. Nil mirum siquidem huiusmodi sacerdotes tam longe remoti a vigilantia superiorum Ecclesiasticorum relinquuntur omnino arbitrio proprio. Nullus auctoritatem habet scandalum praecavendi aut abusus cohibendi.[77]

Ireland objected to the Ruthenian priests on both counts: they failed to conform to local administration and custom.

At their meeting, the American bishops commissioned their president, James Cardinal Gibbons of Baltimore, to write an urgent letter to Propaganda

> ... praying that all priests of the Greek rite in America derive their jurisdiction entirely and exclusively from the ordinaries in this country; and that none others but celibate priests be allowed to come hither.[78]

Gibbons wrote at the beginning of September.[79] He stressed the special situation of the American Church. It attempted to deal uniformly with a mixed population which observed many different customs. If one gave in to the Orientals and granted them independence, the Cardinal argued, the restive Poles might also press for similar administrative rights. The Ruthenians were not the only ones creating problems. Poles and Germans persistently requested more representation in American church life.[80] Italians

---

[77] Ireland – CPF, 20.V.90 (?) *Relazione*, ACPF.

[78] First Meeting, *ibid.*

[79] Gibbons – CPF, 2.IX.90, R, 1431, ACPF.

[80] In 1886, Peter Abbelen, a priest of German origin, complained of Irish domination in the American Church. Attempts to prevent German language instruction in private schools in the Midwest led to the visit of Peter Paul Cahensly of the St. Raphael Society and the drafting of the *Lucerne Memorial* in 1890. The *Memorial* protested against the treatment of German Catholics in the United States, stating that ten million had left the Catholic Church. Germans requested more national parishes and a division of the

complained of Irish interference in establishing national churches in New York City. By the turn of the century, Francis Hodur and discontented Poles in Scranton left O'Hara's diocese to form the Polish National Catholic Church, claiming that *between the Poles and the Romano-Irish Church in America there can be no more understanding than between a lamb and a wolf.*[81] They soon had a Polish bishop. In 1907, Hodur was consecrated by the Old Catholic archbishop of Utrecht. Equating the Ruthenian *Greeks* with the Poles, Gibbons blurred the distinction between a rite and a cultural tradition.

Gibbons ended with a double request:

> 1/ ut nullus sacerdos ritus graeci nisi coelebs ad Americam mittatur,
>
> 2/ ut jurisdictionem hujusmodi sacerdotes ab Ordinario dioecesis in qua sacrum ministerium exercent accipiant.[82]

Propaganda complied. It forwarded instructions to the Ruthenian bishops in the Hapsburg dominions:

> ... ai Monsignori Arcivescovi e Vescovi Ruteni di Leopoli, Premislia, Stanislawow, Munkacs, Eperies e Crisio.[83]

The letter began with a summary of the complaints of the American bishops and included the following points:

> 1/ Sacerdotes ritus graeco-rutheni, qui in Status Foederatos Americae Septentrionalis proficisci et commorari cupiunt, debent esse coelibes.
>
> 2/ Huic Sacrae Congregationi debent in scriptis manifestare quaenam sit dioecesis ad quam pergere exoptant, ut res deducatur ad notitiam Ordinarii eiusdem dioeceseos.
>
> 3/ Sistere se debent coram Ordinario illius dioecesis in qua sacrum ministerium exercere vellent, ut ab eo facultates opportunas implorent.

American hierarchy along ethnic lines – a proposal rejected by Leo XIII. French Canadians claimed the loss of an additional ten million of their own nationality. The opposition of both *liberal* bishops such as John Ireland and *conservatives* like Michael Corrigan to the demands of the Germans paralleled their later handling of the Ruthenian problem. Ironically, Irish clerics a few decades earlier had complained of French domination in the American hierarchy. On the *Memorial* compare Colman Barry, *The Catholic Church and the German Americans* (Milwaukee 1953).

[81] Anthony J. Kuzniewski, S.J., "Polish Catholics in America," *Catholics in America* (Washington 1976), 89.

[82] *Ibid.*

[83] Preface of *Instructio S. Congregationis de Propaganda Fide ... die 1. oct. 1890*, LD, ACPF.

4/ Memorati sacerdotes eorundem Ordinariorum iurisdictioni subesse debent.[84]

At the beginning of 1891, Propaganda asked John Pásztélyi[85] of Mukačevo to recall three priests to Hungary: Volkay and Jaczkovics, both married, as well as Alexander Dzubay, a widower and known opponent of celibacy:

> Cum praedictorum sacerdotum praesentia in memoratis regionibus diutius tolerari non possit, precor Amplitudinem Tuam ut illos in patriam reverti adigat ad normam eorum quae Tibi commissa fuerunt per litteras huius Sacrae Gongregationis datas die 1 Octobris anni superioris.[86]

Soon after, Rome asked the auxiliary bishop of Przemyśl, Julian Kuilowsky, to recall Theophan Obuszkiewicz, another widower.[87] The congregation later assured Ireland and Bishop Tobias Mullen of Erie[88] of its support. Apart from informally encouraging the American bishops, Rome still had to officially inform them of its policy.

In 1891, the bishops met in St. Louis. Apparently, some Ruthenian priests had insisted that the Roman ruling was valid merely in St. Paul and Erie since only those two bishops had received letters from Propaganda. The bishops requested that Cardinal Gibbons

> make formal announcement of the decisions of Rome to all the bishops of the country — this formal announcement to be based, as his own judgment may suggest, on new letters to be obtained from Propaganda, or on the letters already received by the Archbishop of St. Paul and the bishop of Erie, which, although addressed to individual bishops, gave clear expression to existing general laws.[89]

About six months later, Rome responded to Gibbons with an official announcement. After declaring its position unchanged, it informed him that the Ruthenian bishops were to recall their married priests. The United States

[84] "Instructio S. Congregationis de Propaganda Fide de cura pastorali Ruthenorum in U.S.A. Die 1.Oct.1890," *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, 2 (Romae 1907), 1966.

[85] CPF – Pásztélyí, 28.I.91, LD, 1891, ACPF.

[86] *Ibid.*

[87] CPF – Kuilowsky, 29.I.1891, LD, 1891, ACPF.

[88] CPF – Ireland, 15.VII.91, LD, 1891, ACPF; CPF – Mullen, 14.VII.91, LD, 1891, ACPF; CPF – Mullen, 30.IX.91, LD, 1891, ACPF.

[89] Second Meeting of Archbishops (St. Louis 1891), 89 O5, *AAB*.

would harbour only celibates. Propaganda had no intentions of changing its rule:

> Precor, Te, Eminentissime Domine, ut gratum habeas ceteros Praesules istarum regionum per litteras certiores reddere, hanc Sacram Congregationem nedum recessisse a superius dictis dioecesis, verum etiam in mandatis dare, ut eadem fideliter observentur, atque ad alios quoscumque ritus orientalis presbyteros applicentur.[90]

A few months later, Ruthenian parishes in America began converting to Orthodoxy. The movement rapidly reached alarming proportions thanks to Tóth and fellow zealots. Propaganda decided it would not help matters if it immediately removed all the married priests. Too few Ruthenian priests would be left in America. The parishes would turn to Orthodox priests, whose number was increasing. Meanwhile, the Ruthenian priests themselves showed no sign of obeying with alacrity the Roman ruling:

> Ob numerum gliscentem fidelium ejusdem ritus heic advenientium, atque ob periculum apostasiae quotidie ingravescens Eminentissimi patres in illam concesserunt sententiam ut memorati sacerdotes immediate reverti non adigantur sed gradatim coelibes eisdem substituantur.[91]

STRENGTH IN UNITY AND ORGANIZATION: 29 OCTOBER 1890

Thirty years after these events, John Duskie, an American canonist, still thought Propaganda was correct:

> ... the restriction was necessary and justifiable in the light of particular circumstances in this country ... entirely good and expedient, (demanded by the) good of religion ... a compelling argument which far outweighs all objections.[92]

Meanwhile, rumour in the immigrant community had it that Rome, by siding with the American bishops, was trying to destroy Ruthenian autonomy, turning the Greek Catholics into Latins and Americans. The Ruthenian bishops in Europe, usually so decidedly Roman in outlook and Uniate in practice, also repeatedly asked that the ruling be modified.

About a month after Propaganda forwarded its instructions to the Ruthenian bishops in Austria-Hungary, a meeting of Ruthenian priests took

---

[90] CPF – Gibbons, 10.V.92, LD, 1892, ACPF.

[91] CPF – Ruthenian bishops, 22.XII.92, R, 1675, ACPF.

[92] Duskie (compare note 65 above), 33.

place at Wilkes Barre on 29 October 1890. Propaganda heard about it from Giuseppe Girimondi, the same informant who had denounced Volkay for his jaunts about town. He mentioned that a meeting of all the Greek priests in America was scheduled for the twenty eighth (*sic*!). They were trying to improve their situation and ask Rome for a vicar apostolic or their own bishop. The Italian priest was not opposed to their request but did disapprove of married clergy:

> ... Il loro scopo di quest'assemblea è di far una petizione a Roma per ottenere un Vicario Apostolico Vescovo in America il quale abbia cura di tutti i greci negli Stati Uniti che attualmente sono più di quindici mila e non meno. Se la Santa Sede accondiscende al loro desiderio sarà ottima cosa per i greci cattolici poiché io son certo i greci cattolici non verranno mai nella Chiesa latina dove è tutto diverso.[93]

There exist at least three versions of the material discussed that differ only slightly.[94] Theophan Obuszkiewicz from Przemyśl took notes in a strange mixture of standard Russian, Church Slavonic and local dialect — the *galicko-russkoe narečie*.[95] Both Obuszkiewicz and Tóth, who presided, were russophile. Although only eight priests attended the modest gathering at the local parish house, Obuszkiewicz's pen oozed honey:

> It is now twelve years since Russian[96] people of the Greek Catholic Rite have come looking for work here in America from Galicia and Hungary (the Austro-Hungarian Monarchy. Circumstances inclined them to ask for clergymen from their Most Reverend Bishops so in this foreign land, full of so many religious confessions and sects, they too would have their own priests.
>
> Mindful of their great need, the Most Reverend Bishops of L'vov, Przemyśl and Mukačevo answered their request and decided to send them their own priests. In order that the reverend fathers living here might successfully work

---

[93] Girimondi – CPF, 24.X.90, *ibid.*

[94] Excerpts translated here follow the Russian of Petr Kochanik, *Načalo istorii amerikanskoj Rusi* (Trumbull 1970), 480-81 and compared with John Slivka, *Historical Mirror: Sources of the Rusin and Hungarian Greek Rite Catholics in the United States of America: 1884-1963* (Brooklyn 1978), 3-5. Slivka used a slightly different version found in Petr Kochanik, *Pravoslavie v Severnoj Amerike* (1920), 12-32. Eugene Volkay also published his version of the meeting in "Sobor vyselivšichsja v Ameriku greko-kat. svjaščenikov v Wilkes Barre," *Listok* (15.1.91), 15-17. It is much abbreviated but agrees substantially with the other two.

[95] According to Volkay (*Listok*, 16), both he and Obuszkiewicz were chosen as secretaries.

[96] Russian = *russkij*.

> for the good of their people, it is necessary to bring together our Russian people in Christian communities, since there is strength in unity and organization. The parish priest in Minneapolis (Minnesota), Reverend Alexis Tóth, decided to take the initiative in this important and devout endeavor. He invited all local Russian priests of the Greek Catholic rite to the first meeting of this kind, held in Wilkes-Barre (Pennsylvania) on the day of the holy prophet Hosea ...[97]

Only eight of the ten priests then in America attended.[98] Andruchowicz and Gulovics, the Galician renegade and the Basilian monk from Hungary, did not. John Slivka,[99] a Greek Catholic priest, thought this was because they wanted the gathering in a hotel rather than in the parish house. Petr Kochanik, a Russian Orthodox author, also mentioned their absence but attributed it to their *peculiar and original convictions.*[100] Grimondi referred to Andruchowicz and Gulovics as the sole supporters of celibacy.[101] The Ruthenian priests were already divided among themselves, not only because they viewed their ethnicity in different ways.

The gathering began with a prayer for the Greek Catholic bishops in Europe:

> ... the eight priests assisted at the Mass of the Holy Spirit celebrated in the Wilkes-Barre church by the senior cleric, John Zapotoczky. After the dismissal, the celebrant intoned the *Ad multos annos* and named the Most Reverend Metropolitan Joseph (*sic!* — probably Sylvester) (L'vov) and bishops John (Mukačevo) and John (Prešov). A requiem was sung for ... Zenon Liakowycz, a priest who died here in America. After services, the reverend fathers assembled in Father Alexander Dzubay's living quarters. They sang the hymn *Heavenly King* to the Holy Spirit and began work.[102]

Nine proposals were drafted. The first outlined the group's hopes for separate administration:

---

[97] Kochanik, *Načalo istorii amerikanskoj Rusi* (Trumbull 1970), 481.

[98] The eight were: 1) Alexis Tóth / Minneapolis / Prešov; 2) John Zapotoczky / Kingston, Pennsylvania / Prešov; 3) Theophan Obuszkiewicz / Shamokin, Pennsylvania / Przemyśl; 4) Alexander Dzubay / Wilkes-Barre / Mukačevo; 5) Gregory Gruszka / Jersey City / L'vov; 6) Eugene Volkay / Hazleton / Mukačevo; 7) Gabriel Viszloczky / Olyphant, Pennsylvania / Prešov; 8) Stephen Jaczkovics / Wilkes-Barre / Mukačevo.

[99] Slivka (compare note 94 above), 3.

[100] "vo vidu svoeobraznych i strannych ubeždenij ...," Kochanik, *Načalo istorii amerikanskoj Rusi* (Trumbull 1970) 482.

[101] Grimondi – CPF, 3.1.91, *ibid.*

[102] Kochanik (compare note 100 above) 482.

> ... each national group within the Catholic Church in America has its own bishop or at least representative, able to act on behalf of his rite, his church and flock, as well as for the welfare of his own people. Humbly, we ask our reverend bishops to discuss this and choose one of us to act as their episcopal representative in church affairs, according him the necessary powers. Unless we strive to attain this goal, we may, through hesitation, lose every trace of our lovely Greek Catholic rite. The decree of union, clearly stated and confirmed at the Council of Florence and the rights of our church recognized at Brest in 1595 must be affirmed and not thoughtlessly disregarded.[103]

It seems odd that the priests thought that other minority groups within the American Catholic Church establishment were satisfied. They considered themselves the only victims of discrimination. The distinction between rite and national group did not seem clearer to them than it had to Cardinal Gibbons. The idea that Greek Catholic bishops and not Rome, acting on the advice of the Americans, would choose their representative was very naive. Reproachful barbs were directed at the American Church:

> We have to organize and keep together so we won't remain behind. We should try to gain the respect of non-Catholics and of the Latins. Regrettably, the Latins ignore us and would like to be rid of us. It would not be proper to submit a detailed list of those incidents when intolerant Latin priests and even bishops tried to impose themselves on us. It is enough that we feel bound by conscience to admit that, plainly speaking, we have already suffered quite enough unpleasantness and been led astray. These hardships force us ... to try by ourselves to obtain our rights in the Church...[104]

The second proposal is more pointed:

> The intolerance and total ignorance of the American bishops and their priests as well as their disrespect of our Greek Catholic rite compel us ... to beg ... the Metropolitan of L'vov and the Bishops of Mukačevo and Prešov that they, our rightful masters and reverend lords, not surrender us to the power of the American bishops since their negative influence can only harm our Greek Catholic tradition and draw our faithful into the Latin rite. In order to preserve our Greek Catholic rite in all its purity and the union with the Roman Catholic Church, we need to consolidate our priests and parishes. This is hardly possible unless ... we are placed under the jurisdiction of our own Greek Catholic bishop.[105]

A direct challenge to the Roman ruling follows:

---

[103] *Ibid.*

[104] Kochanik, (compare note 100 above) 483.

[105] *Ibid.*

... Above all we humbly request ... that only married priests be sent to America. Our faithful want only this type of priest and the terms of the Union are upheld since they too permitted married clergy. We also ask our reverend bishops to inform the highest authorities in Rome that most of our priests are married and that only very few are celibates. Our people are aware of the many unpleasant incidents involving celibates of both the Latin and Greek rite. They honour and accept married priests and prefer them to celibates.[106]

Six other proposals treated everyday parish life. Church property should be administered following civil law by two trustees, the parish priest and the bishop's representative. Naturally, the clerics stressed the role of the parish priest as chief administrator. This was idealistic. The tangled history of the first parishes revealed a different situation. The priest was to cooperate with officials who had pledged their loyalty to the church. They were to mind the finances, income and expenses of the parish. Only men reputed for their honesty were to collect money for church building projects. Each of the parishes was to hold an annual meeting. The minutes were to be sent to the Greek Catholic bishops in Austria-Hungary. Church societies were forbidden to accept non-Catholics. Their officials were to swear an oath in church. Parochial boundaries[107] must be respected and remain unchanged.[108]

Proposals such as these indicate the importance of the *lay societies* in the Ruthenian community. They often acted as a third front opposed both to the interests of the Greek Catholic clergy and the American bishops. The independent spirit of the former reflected the old rivalries pitting Ruthenians against Poles and Magyars championed by the russophiles in Austria-

[106] *Ibid.* One author (Richard Renoff in *The Ukrainian Experience in the United States: A Symposium* (Cambridge 1979), 101) rather idealistically described the rapport between Ruthenian priest and laymen as "mutual interdependence" since both worked at farming. If such a relationship ever existed, it vanished completely in America. Laymen were no longer in any way dependent on the clergy, but priests continued to depend on their parishioners and especially the parish committees for economic support.

[107] The ukrainophile Julijan Bačyns'kyj in his *Ukrajins'ka Immigracija v Z'jedynenych Deržavach Ameryky* (L'viv 1914) noted (p. 288) that after Wolański's departure in 1889 two Galicians (Andruchowicz and Gruszka) together with Gulovics from Hungary attempted to divide Ruthenian America among themselves. Four territories were created: Shenandoah with 21 mission stations went to Andruchowicz, Freeland with 18 stations to Gulovics and Jersey City with 8 stations to Gruszka. This left Olyphant (Pennsylvania) which all three decided to share. Dzubay was not asked to participate and already started working independently in Wilkes-Barre.

[108] Volkay (*Listok*, 17) added the following proposals: 1) a new newspaper should be founded under the name Novyj Svet 2) a similar meeting would be convened annually 3) the next meeting would take place in Jersey City.

Hungary. The collective voice of the priests was drowned by that of their chairman — Alexis Tóth. The meeting was Tóth's idea from the start. It was he who contacted the individual priests by mail inviting them to Wilkes Barre. This was his last act as a Catholic. Many spurts of rhetoric heard at the meeting reverberate in the pages of his later anti-Roman brochures.

AN APPEAL FROM HUNGARY

The Greek Catholic bishops in Austria-Hungary soon learned of the Wilkes-Barre gathering. Vályi of Prešov showed special interest in the predicament of the Ruthenian immigrant community. Antal Hodinka, author of a prestigious history of the diocese of Mukačevo, noted:

> Vályi alone continued at the insistence of the faithful to dispatch married clergymen to the United States.[109]

Together with Pásztélyí of Mukačevo, another magyarone who otherwise cared little for Ruthenian culture, Vályi asked Leo XIII to rescind the ban on married clergy and grant the Greek Catholics in America a measure of autonomy. In a lengthy appeal replete with dusty curial elegance, the two bishops noted that the immigrants had repeatedly asked them for priests regardless of marital status:

> ... ideoque semper ad nos, ut proprios episcopos, recurrunt et enixe postulant sibi notos graeci ritus catholicos ruthenos sacerdotes sine ullo status coniugalis, vidualis, coelibis, aut religiosi discrimine in curatos sibi dari, mitti et saluti animarum suarum provideri.[110]

At first, the bishops hesitated. They began to send priests as soon as they realised that the immigrants intended to remain in America and that they were able to assume financial obligations:

> ... et electos a recurrentibus presbyteros ad salutem recurrentium operandam promovendamque ad certum tempum in Domino dimittamus et necessariis instructionibus muniamus quod reipsa et fecimus et dispositiones nostras de casu in casum ad notitiam Officii S. Congregationis de Propaganda Fide pertulimus...[111]

The report of the meeting which reached Vályi was richer in detail than that published by Petr Kochanik. It noted a few scuffles between the

---

[109] Antal Hodinka, "Istorija Prjaševskoj Jeparchii," *Greek Catholic Union of the U.S.A. Golden Jubilee Book* (Munhall 1942), 240.

[110] Pásztélyí/Vályi – Holy See, 7.III.91, R, 384, ACPF.

[111] *Ibid.*

Ruthenian priests and the American bishops. Ireland's rejecting Tóth was mentioned. Also noted was the predicament of Dzubay, forbidden by Wigger to confirm Greek Catholic children and celebrate Mass any way other than *praeclusis ianuis* — behind closed doors. Surprisingly, the attempts made by Russian Orthodox zealots to convert Ruthenian Uniates were mentioned — comments which Obuszkiewicz, Tóth or Kochanik left out. The Greek Catholic bishops complained that their American counterparts thought that married priests were either schismatics or invalidly ordained. On the other hand, the Ruthenian on the street could not tell a Greek Catholic priest apart from a Russian Orthodox:

> ... latini ritus catholici episcopi et plebani ritum, disciplinam et mores rutheno-catholicae Ecclesiae sicut et legitima matrimonia rutheno-catholicorum presbyterorum inaudita vilipensione, despectu et contemtu prosequi pergunt rutheno-catholicos uxoratos et viduos presbyteros declarant esse schismaticos, imo nec esse sacerdotes, tali ratione latam aperiunt portam ad schisma, quia ipsos rutheno-catholicos fideles imbuunt perniciosa doctrina, quatenus inter rutheno-catholicos et schismaticos presbyteros nullum intercedat discrimen.[112]

The bishops ended by seconding the request of the immigrant priests: permission for married priests to immigrate and remain in America, as well as the nomination of a vicar apostolic. Challenging Propaganda's ruling, they cited examples from church history when Pope and curia defended oriental tradition: the decrees of the Council of Florence and several papal documents: *Accepimus Nupe*r of Leo X, *Magnus Dominus* of Clement VIII and finally *Demandatum Caelitus* of Benedict XIV. According to the bishops, the so-called *concordat* which defined the legal status of the Latin and Greek rites in nineteenth century Galicia was likewise favourable to the latter. Although sons followed the rite of their father and daughters their mother's rite, it stipulated that all the children of married priests had to follow the Greek rite even if the priest's wife was herself a Latin rite Catholic. A curious example was added from Pásztélyí's own experience. Himself a widower, he had recently visited Rome with six married priests to participate in the celebrations honouring Leo XIII's anniversary of priestly ordination. Pásztélyí mischievously noted that he and his companions were not only allowed to publicly celebrate Mass during his pilgrimage but that he even received a papal award. Finally, the bishops remarked that almost all

---

[112] *Ibid.*

Ruthenian priests were married. Should Rome permit only celibates to work in America, the laity would be forced into the Latin rite

> ... catholicae fidei derogari, imo ritus nostri graeco-rutheni plenam oppressionem significare, nam apud nos pauci dantur coelibes sacerdotes, et ex paucis hucusque a fidelibus nullus fuit postulatus, et vix inveniretur unus, qui etiam postulatus electionem sui acceptaret et Americam peteret, invitus autem, ut devotissime relatum est, nullus exmittitur, itaque decernere, ut in Americam solum coelibes sacerdotes proficisci, hic tantum significat, ac graeco-rutheni ritus sacerdotum nulli licere in America gr. ritus cath. animarum curam gerere et omnes graeco-catholicos ad deserendum ritum graecum et amplectendum latinum cogere.[113]

Such a situation was contrary to principles defined by Pius IX's encyclical *Amantissimus Humani Generis Redemptor*. It was described by the same document as the mistaken opinion of the *dissidents*:

> ... hanc sanctam calumniantes Sedem perinde acsi ipsa dissidentes orientales ad catholicam fidem excipiens velit, ut ii proprium deserant ritum, ac illum latinae Ecclesiae amplectentur.[114]

Sharp words followed attacking Propaganda. The bishops claimed the congregation had done little, both in America and England, to help the Ruthenian community. Instead of sending a Ruthenian priest to Liverpool, Propaganda forced Vályi to order his faithful to attend Latin rite churches. In America, Propaganda refused to part with a single penny in order to win the support of the immigrants. The Orthodox, on the other hand, were always ready to provide aid to those who wished to join them. The bishops noted that the American bishops were doing their best seeking to deny the Ruthenian community their own priests in order to incorporate them into the American church which they considered an exclusively Latin rite institution. This constituted a direct contradiction to the policy of the Roman See. It even made the complaints of the Orthodox seem justified. The immediate future confirmed the fears of the two Greek Catholic bishops from Hungary.

A Problem of Administration

The erection of an apostolic vicariate or prefecture[115] for the immigrants was advocated more by Vályi than by his older colleague. A week before

---

[113] *Ibid.*

[114] *Ibid.* Text of encyclical in *Codices Iuris Canonici Fontes* 2, N.533, 955-966.

[115] "A *Vicariate Apostolic* is an ecclesiastical district in a missionary territory, immediately dependent on the Congregation of Propaganda ... vicariates are divided into

co-signing the bishops' letter, Pásztélyí merely requested that he continue to exercise jurisdiction over his own faithful in America since they would eventually return to Hungary:

> Fideles hi, etsi pronunc in oris Americae commorantes cum suis sacerdotibus, ne amoveantur a jurisdictione, originalis ordinariatus sui sed uti hucdum, ita etiam subseque relinquantur eodem ordinariatui cui et secus, domum ad Patriam Hungariae revertentes alioquin subesse debebunt[116]

Vályi must have stressed the idea of an apostolic vicariate to Pásztélyí, who died later that same month. Vályi reasoned more accurately that the Ruthenian community in America was there to stay. Hodinka thought that Vályi enjoyed special rights over the immigrant community for a strange reason. His diocese was the closest geographically to the United States:

> Vályi protected the Greek Catholic Church. In 1891, when Propaganda released its ruling forbidding married priests to emigrate to America, he insisted that for as long as Subcarpathian Ruthenian Uniates had no ecclesiastical representative of their own in America, they would not in any case be subject to the American bishops of Latin rite but rather to that Greek Catholic bishop who was closest to America ... Vályi remained true to his word and explained his views to Propaganda, at the same time taking steps to prepare the erection of an independent Greek Catholic diocese in America.[117]

Vályi once again asked Propaganda for the apostolic vicariate:

> ... ut videant fideles et sacerdotes nostri, Apostolicam Sedem etiam in America opere exequi, quod in constitutionibus verbis profitetur.[118]

He went on to enumerate the duties of an vicar apostolic: visiting parishes, supervising the activities of the priests and injecting a needed dose of discipline. Frequent scandals involving the clergy would be avoided and news of their quarrels would no longer leek out to the general public. It was the one way out of the labyrinth:

> Firmissima mea, et quidem in interesse ipsius fidei catholicae directa conditio illa est, quod his omnibus medela suppeditanda, haec vero non alia

---

missions or quasi-parishes. A *Vicar Apostolic* is a titular bishop who rules a territory called a vicariate apostolic as delegate of the Holy See. Vicars apostolic have no territorial diocese, cathedral church, or chapter of canons and their name is not mentioned in the canon of the Mass; but they usually exercise by definition the same power as diocesan bishops." *A Catholic Dictionary* (New York 1961), 515-16.

[116] Pásztélyí – CPF, 1.III.91, R, 335, ACPF.

[117] Hodinka (compare note 109 above), 240.

[118] Vályi – CPF, 29.IX.91, *Relazione*, ACPF.

est possibilis quam designatio alicuius Vicarii, cui omnes sacerdotes graeco-catholici immediate subiecti essent.[119]

Vályi admitted that creating an administrative structure of this type was beyond his own competence and that of his fellow bishops, contrary to the immigrant clergy's expectations. Victor Gebé, temporarily handling affairs in Mukačevo after Pástélyí's death, agreed with Vályi. He thought the vicariate would stop the Orthodox movement among the Ruthenians in its tracks. Vályi envisioned the vicar apostolic as a priest with special faculties. Gebé had a bishop in mind:

Porro etiam ea de causa necessarium est, ut apostolicus vicariatus erigatur, et unus Antistes sicut principalis pastor sit, qui linguam ruthenicam, consuetudines populi, et proprium ritum intelligit, ac populum ad scholas condendas, ac aedificandas excitat.[120]

Gebé reasoned that with a bishop of their own the Ruthenians would be better organised and have their own schools. For the time being, their children attended public schools, dominated by "Anglicans" (American Episcopalians) and Gebé was leery of their influence.

Julius Firczák, Pásztélyí's successor, supported the embryonic Ruthenian national movement and tried to better the social and economic conditions of the highland peasants in Hungary. Soon after his appointment, he informed Propaganda that delay in establishing the apostolic vicariate could prove counterproductive to the interests of Rome:

... ut rem, de qua agitur, quantocius, quum periculum sit in mora, ad Sanctissimum deferret Patrem ibique pro gravitate suprafatarum rationum precari velit, ut Ruthenis in America viventibus, maxima ex parte ex Dioecesibus Hungariae Munkacsensi et Eperiesensi oriundis evitandi causa horrendissimi scandali apostasiae nempe a fide et schismatis atque ad augendam cum Sancta Romana Ecclesia Unionem, vicarium apostolicum praeficere et sub cura huius omnia iura et privilegia, quibus graeci ritus catholici (rutheni) ex indultu Sanctae Sedis Romanae in Hungaria ab antiquissimis utuntur temporibus, confirmare dignetur.[121]

About the same time, Sylvestr Sembratovyč of L'vov broke his silence and also asked Rome for the vicariate:

... Io per parte mia stimerei indispensabile, che per un numero già sì considerevole dei Ruteni, e che va ingrossando ogni giorno più, lo stabilimento

[119] *Ibid.*

[120] Gebe – CPF, 25.XII.91, *Relazione*, ACPF.

[121] Firczák – CPF, 19.IX.92, *Relazione*, ACPF.

d'un Vicariato Apostolico, che sia centro a tutti quei Ruteni, perché questi avvezzi ed attacati (*sic*!) al loro rito, e lingua liturgica e la nazione, malvolentieri si assoggetterebbero all'Ordinario di un altro rito, l'altra lingua ed altra nazione, e gli Ordinarii stessi, i quali non conoscono il rito e le usanze del popolo Ruteno, non sarebbero in stato di governarle senza difficoltà ed inquietudini; al contrario se vi fosse un Vicario Apostolico Ruteno, questi sarebbe in istato di governarli, e di impedire che il Vescovo Russo scismatico, che ivi sta propagando lo scisma, venga con proferte (*sic*!) e coi preti suoi a soggettarli a sé ed allo scisma; di più, la Chiesa Rutena avrebbe il vantaggio di possedere un Vicariato, dove farebbero le funzioni sacre ed i servizii da curati-parrochi-preti celibi.[122]

Back in Rome in 1892, Miescysław Halka Ledóchowski, a Pole, succeeded Giovanni Simeoni as Prefect of Propaganda. He received a petition signed by five Ruthenian immigrant priests.[123] Naturally, the priests asked for the vicariate. Like their bishops in Europe they cited *Accepimus Nuper* as proof of the legitimacy of their request since it contained a pertinent clause:

> ... quod in Diocesi, ubi Latini et Graeci cohabitant, et solum Archiepiscopum sive Episcopum Latinum ordinarium habent, dictus Archiepiscopus sive Episcopus circa negotia et causas dictorum Graecorum Vicarium Graecum eis gratum, vel per ipsos graecos eligendum, ex quo vir graecus melius Graecos mores novit, quam Latinus, eorum stipendio et salario retinendum deputare ... teneatur.[124]

Finally, they suggested how a bishop should be chosen. On the recommendation of the Archbishop of Baltimore, Rome should select the candidate from a list of three names.

Such optimism was hardly justified. The American bishops did not view the plan favourably. In November 1892, they gathered in New York City for their annual meeting. John Lancaster Spalding, bishop of Peoria (Illinois), introduced Nicephorus Chanáth, a Ruthenian priest from Hungary, to the bishops. Chanáth acted as intermediary between the American bishops and the Ruthenian priests. He asked the bishops to consider appointing one of the Ruthenian priests as their superior. He would work under the supervision

[122] Sembratovyč – CPF, 30.XI.92, R, 1540, ACPF.

[123] The priests, all from Hungary, were: Alexander Sereghy (Brooklyn), Nicholas Sztecovics (Wilkes Barre), Stephen Jaczkovics (McKeesport), Augustin Laurisin (Mahonoy City), Nicephorus Chanáth (Passaic).

[124] Ruthenian Priests – CPF, ?.I.92, R, 618, ACPF.

of the American bishops. Chanáth did not dare raise the question of a Ruthenian bishop.

In January, Corrigan of New York informed Propaganda of the opinion of the American bishops.[125] He discounted Chanáth's figure of one hundred thousand Ruthenians in America.[126] At the end of 1892, Greek Catholic bishops already reported 150.000 to 200.000 Ruthenians in the United States. Apparently, Propaganda accepted this estimate, although a year later Gibbons claimed less than fifty thousand.[127] Chanáth's suggestion was rejected. The matter was left to the judgement of the ordinary:

> ... puto hoc esse reiciendum quia viam aperit dissentionibus et discordiis; at hoc in negotio melius erit rem omnem relinquere prudenti arbitrio Episcopi; qui in Domino iudicaverit praeponere aliis sacerdotem probatae vitae et sacro ministerio laudabilem, sit plena ei facultas id implendi, sub conditionibus ab eodem Ordinario determinandis.[128]

Ne Diu Deliberante Roma Saguntum Pereat: The Vicariate

At the end of 1892, Propaganda reviewed the Ruthenian problem. It compiled a special dossier — *Relazione: Sui sacerdoti uxorati di rito greco ruteno residenti negli Stati Uniti di America.* The congregation discussed the married priests and the proposed apostolic vicariate. In the past, Propaganda applied the principle of the supplementarity of jurisdiction,[129] when it dealt with oriental rite priests living on Latin rite territory. Although the bishop was of another rite, the priests nevertheless fell under his jurisdiction. In 1742, Benedict XIV's *Etsi Pastoralis* applied this principle to the Italo-Greeks. Propaganda applied it to the Ruthenians. Several times, the American bishops requested that Latin rite priests might distribute the sacraments to Greek Catholics, who were not able to attend their own church. Propaganda claimed this conflicted with Lateran IV's ninth canon *de diversis ritibus in eadem fide.* The canon directed that in areas of mixed

---

[125] Corrigan – CPF, 18.I.93, R, 206, ACPF.

[126] *Ibid.*

[127] Gibbons – CPF, 3.III.93, R, 206, ACPF.

[128] Corrigan – CPF, 18.I.93, *ibid.*

[129] Text of principle in *Codicis Iuris Canonici Fontes*, I, N.328, 734-56. While in America use of the principle meant that the Ruthenians were to depend on the American bishops, today in southern Italy it means the opposite. The Byzantine rite bishops of Lungro and Piana degli Albanesi act as ordinaries likewise for Latin rite Catholics residing in their episcopal cities.

population, the faithful of a minority rite should be served by priests of their own tradition appointed by the local bishop. No city or diocese should have two bishops — such an anomaly would amount to a two headed monster:

> Quoniam in plerisque partibus intra eamdem civitatem atque dioecesim permixti sunt populi diversarum linguarum habentes sub una fide varios ritus et mores, districte praecipimus ut Pontifices huiusmodi civitatum sive dioecesium provideant viros idoneos qui secundum diversitatem rituum et linguarum divina officia illis celebrent, et ecclesiastica sacramenta ministrent instruendo eos pariter verbo et exemplo. Prohibemus autem omnino ne una eademque civitas sive dioecesis diversos pontifices habeat tamquam unum corpus diversa capita quasi monstrum. Sed si propter praedictas causas urgens necessitas postulaverit, Pontifex loci catholicum praesulem nationibus illis conformem constituat sibi Vicarium in praedictis qui ei per omnia sit obediens et subiectus.[130]

According to Propaganda, the canon guaranteed Orientals living on Latin rite territory free practice of their rite. The ordinary selected his personal representative to preside over the faithful of another discipline. The canon meant to regulate the disturbed situation after Latin dioceses were established in the East after the fourth crusade and the sack of Constantinople. According to the congregation, it automatically excluded the possibility of a vicariate of the type envisioned by Vályi and Firczák:

> Insuper Eminentissimi Patres petitionem curiae Episcopalis Munkacsensis de Vicario Apostolico ejusdem ritus cum jurisdictione in iis regionibus constituendo, non esse admittendam censuerunt sed potius ad normam Decreti Concilii Lateranensis IV statuerunt quod illorum regionum Episcopi viros dignos atque idoneos rutheni ritus provideant qui munere Vicarii Generalis, perfungi valeant pro fidelibus ejusdem ritus adjicentes quod horum Vicariorum principalioribus illis nempe qui in locis degunt uti numerus fidelium eoremdem major est permanens sit atque ecclesiam proprii ritus habeant, privilegium pontificalia peragendi in eodem ritu concedi poterit.[131]

Not waiting for word from the American bishops, Propaganda had already made its decision based on the medieval canon.

In spite of the increasingly troubled situation in the Ruthenian community, the American bishops did not change their mind. At their meeting in 1895, they continued to oppose

---

[130] *Relazione*, ACPF.

[131] CPF – Vályi/Firczák, 22.12.92, R, 1675, ACPF.

> ... the project of the appointment of a vicar apostolic for the Greek faithful, or even of a vicar general whose powers over the Greeks should extend throughout various dioceses, or even over the whole country.[132]

Wishing to avoid conflicts, they objected to any separate administrative structure spanning the territories of several dioceses. They thought it would be easier to assimilate the Ruthenians if they remained disunited. They were right to a certain extent, although they did not reckon with the tenacity of the ethnic ghetto which depended on other factors besides religion. Writing in 1891, the Roman Catholic canonist H.J. Heuser described the situation in their terms:

> ... the Slavonic element must in progress of time lose much of its characteristic form and become americanized, and this will also tend to eliminate the distinctive religious features in them and whilst the Eastern habits and traditions make a perpetuation of this national side of religion a necessity and probably an advantage not easily compensated for at home, it is by no means so in this country where the conditions of society and government make a harmonious activity on the part of all citizens the only real guarantee of national peace and prosperity.[133]

Duskie noted[134] a pattern between Rome's handling the Ruthenian question in America and the way it dealt with the eighteenth century Italo-Greeks. He failed to remark that both were based on the principle of the preeminence of the Latin rite. Several years later, the popular *Ecclesiastical Review* published a study of the Ruthenian question by an author calling himself Foraneus, which the editors claimed to have received from Hungary. Foraneus declared himself in favour of the eventual complete assimilation of the Ruthenians. To justify of his position, he cited the traditional argument:

> Compared with the Latin rite, the Byzantine is and always will be in a state of inferiority. The Latin is universal, since it comprises many nationalities, none of which can claim the language of the sacred ceremonies as its own ... the practice of the "West" is more in accordance with the general principles of Christianity. It is always pointing to the ideal of a universal church, not bounded by the narrow tenets of one or several nations ... but wide as the world. Whenever a Catholic of the Latin rite enters a church, he finds himself

---

[132] *Minutes of the Annual Meeting of the Most Reverend Archbishops: 1895*, R, 5495, ACPF.

[133] Heuser, 200-01.

[134] Duskie (compare note 65 above), 31. Heuser (201) noted in *Etsi Pastoralis* that the Latin rite "is looked upon as ... the normal condition, and other things being equal enjoys, as we should expect, the preference over the Greek rite."

at home ... The Oriental, if he is outside the boundaries of his own country, is almost lost.[135]

Foraneus thought the practice of the Greek rite so onerous that he sympathised with those Ruthenians in Hungary who registered themselves as Calvinists in order to later rejoin the Church as Latin rite Catholics, thereby circumventing the legal hurdles which forbade a change of rite.

At the beginning of 1893, Vályi and Firczák questioned Propaganda on the validity of using the ninth canon of the Lateran as an argument against the vicariate. They claimed it had been superceeded by more recent papal legislation:

> Si vero eodem nostro constanti desiderio, ut pro parte ejatium (*sic*!)graeco-catholicorum sacerdotum Vicarius Apostolicus vel Delegatus Apostolicus constituatur, sicuti ex praecitatis Eminentiae Vestrae litteris nobis concludere licet illud SS. Concilii Lateranensis IV decretum, quo juxta sensum Canonis 9i in eodem territorio jurisdictionis exercitium duorum Ordinariorum inhibendum esse declaratur huic nostrae instantiae obstaret humillime animadvertere praesumimus, hocce Concilii decretum in favorem graeco catholicorum per Summum Pontificem Clementem XIV vigore Bullae Eximia regalium principum legitime abrogatum exstitisse.[136]

They went on to cite historical precedents. Bishops of three rites — Latin, Greek and Armenian — shared the see of L'vov. There were Latin and Greek bishops both in Przemyśl in Austria and Nagyvárad (Oradea) in Hungary. Even Mukačevo and Prešov shared territories of several dioceses of the Latin rite

> ... salvo manenti jure etiam respectivorum Ordinariorum sine ulla collisione jurium continuo exercemus.[137]

Pius IX's *Romani Pontifices*, his consistorial speech of 19 December 1853 and the document *In suprema Petri*[138] not only admit but provide for

---

[135] Foraneus, "Some Thoughts on the Ruthenian Question in the United States and Canada," *The Ecclesiastical Review* 52/1 (1915), 46-7.

[136] Vályi/Firczák – CPF, 28.II.93, R, 395, ACPF.

[137] *Ibid.*, Mukačevo shared the territory of the dioceses of Cassovia (Kassa – Košice), Szathmaria (Szatmár – Satu Mare), Agria (Eger) and Magno Varadia (Nagyvárad – Oradea). The first is today in Slovakia; the last two in Rumania. Prešov was on the territory of Cassovia, Scepusia (Szepes – Spiš), Roznavia (Rosnyó – Rožňava), all today in Slovakia, and Agria. Foraneus (47) was aware of this argument but distinguished between the "old church practices of territorial jurisdiction" enjoyed by the Latin hierarchs and the merely personal jurisdiction "based on privilege" of the Greeks implicit in their titles which added the name of their nationality (Graecorum) to that of their residence.

this type of administrative structure. The proposed vicariate would help not only the Ruthenian community but also be useful to the American bishops since it would end the unrest raging in Ruthenian church affairs. One of the American bishops could even be appointed apostolic delegate and continue to control the Ruthenian clergy.

Concluding, the bishops noted that the large Wilkes-Barre parish had become Russian Orthodox. The vicariate would act as an antidote

> ... grassanti jam tali contagioso morbo salutaris medicina adhibenda.[139]

They ended urging haste. Otherwise, all would be lost, as it was when endless debate in the Senate caused Saguntum, a Roman city, to fall to Hannibal, the general of Carthage — *ne diu deliberante Roma Saguntum pereat.*

As it turned out, Rome once again hesitated.

The Russian Orthodox, on the other hand, lost no time and soon the former Uniates had both priests and a bishop.

BETWEEN SCYLLA AND CHARYBDIS: THE MARRIED PRIESTS

In May 1892, Propaganda again assured Gibbons that it did not intend to modify its decision regarding married priests. Bishop Phelan of Pittsburgh had just complained of the married priests, fearing mass apostasy:

> ... incontro qui qualche difficoltà con quei ruteni dopo la publicazione del decreto riguardo ai sacerdoti ammogliati. C'è uno che non si è presentato più da me, un'altro che non venne mai, c'è un vedovo che va bene, questo mi dice che tutti i sacerdoti ammogliati minacciano di abbandonare la Chiesa se sarà loro comandato di ritornare in patria. Io temo che non sarebbe loro difficile di condurre seco il loro gregge.[140]

---

[138] *In Suprema Petri* promulgated by Pius IX in 1848 exhorted the "dissidents" to Catholic unity. *Pius IX Pontifici Maximi Acta*, I (Romae), 79-91. The consistorial allocution of the same pope "significat erexisse duas Episcopales Sedes Graeci catholici ritus catholici: Lugosiensem scilicet in Banatu, Themesiensi, et Armenopolitanam in Transylvania quam Albajuliensi titulo honestatem ad Metropolitanae Sedis decus et dignitatem exit." *ibid.*, 670. *Romani Pontifices* (1862) created a separate commission within Propaganda to deal with the "eastern rite" apart from affairs concerning "heathens and Protestant heretics." *Codices Iuris Canonici Fontes*, 2, N.531, 946-53.

[139] Vályi/Firczák – CPF, 28.II.93, *ibid.*

[140] *Relazione*, ACPF.

Phelan's opinion of married priests was well known. He once remarked that: "...a married priest could neither be a good priest, nor a good Catholic."[141]

Propaganda determined to allow fewer exceptions to its policy. It thought the situation had worsened in America. Scandal was imminent. The married priests were guilty of unbecoming conduct and were not fitting candidates for missionary work. Gibbons praised Propaganda for its firm stand:

> Has litteras ad omnes regionis nostrae Episcopos sine ulla mora misi, certusque sum eis omnibus illas gratissimas fore, quum efficaciter scandalum removeant simulque provideant Ruthenorum spiritualibus necessitatibus, Ordinariorumque iura servent.[142]

In 1892, Chanáth mentioned that only three widowed priests of the fourteen Ruthenian clerics in the United States were permitted by the bishops to engage in their ministry. Five had already protested to Rome. They claimed they lived chaste married lives, free of scandal. Neither did they criticize celibacy, but considered it a higher calling. Their opponents had no facts on which to base their accusations. They were against the idea in theory. Did the Irish[143] — the *hibernicus populus* of the priests' letter — who made up the majority of the American clergy, think the distinguishing mark of the Catholic Church was the fact that its priests did not marry?:

> ... Aut forsitan hoc unicum est punctum, quo Ecclesia Catholica a coetibus distingueretur estne coelibatus nota Ecclesiae Catholicae?[144]

Even the American bishops would deny such nonsense. The priests claimed that charges of scandal were groundless. They had never taken walks in town with their wives. Even had they done so, they would not have been recognized. Priests in America did not wear the soutane in public.

---

[141] Slivka (compare note 94 above), 7.

[142] *Relazione*, ACPF.

[143] Apparently animosity toward the Irish existed even on a much lower level. One immigrant described troubles with Irish rowdies at a Ruthenian wedding: "Once we had a real scrap with the Irish. One of our pals got married and at the very start in came a whole lot of rowdy Irish. Anyone who didn't like what was going on; they tossed out. They sat themselves down. They ate our food. They drank our drink. But that was the last and final time. When it came time for another wedding, we were ready. As soon as the Irish came near our club, they got it but good. We soon found out how hot-headed they are, but as soon as they take fright they turn yellow." Teodosij Talpaš, "Z mojich spomyniv," *Propamjatna Knyha Ukrajins'koho Narodnoho Sojuzu* (Džerzi Syti 1936), 273.

[144] Ruthenian Priests – CPF, ?.I.92, R, 618, ACPF.

Laymen also wore black and were beardless.[145] The Ruthenian priests begged Propaganda for permission to stay since returning to Europe would entail material hardship. The situation was desperate. If recalled, the Ruthenian layfolk would turn Orthodox:

> ... Tentat enim jam fideles nostros schismatica pestis. Episcopus schismatico-Russorum in San Francisco residens emisit jam suos agentes, qui non nobiscum sacerdotibus solum colloquuntur, sed videntes nos firmos esse in catholica fide adeunt jam — si verum est circiter 85 — ipsum populum rudem, deridentesque hujus patientiam et ignaviam talia pollicentur, talia enarrant, quae etsi fieri potest non vera et accurata, omnino tamen considerabilia sunt. Enarrant ipsi, habere se 145 millionum russicorum scutarum fundationem, quae fundatio ad id unum serviret, ut fides schismatica propagetur ... Perbene debes Tu Eminentissime scire schismaticorum ritus, caeremonias, consuetudines et linguam esse eosdem, quam nostros, perbene debes scire populum nostrum incultum per 15 et ultra annos sibi relictum esse talem, qui, quod videt et credit ... populum nostrum propter linguae rituumque insolentiam rarissime tantum cum latini ritus presbyteris vel episcopis connexum habuisse, quin tamen ideo communionem cum una sancta catholica et apostolica ecclesia rumpsisset aut negasset. Ideo 7,8,10 vel per annos non confessi sunt fideles nostri ... [146]

Back in Hungary, Firczák of Mukačevo was rather bemused by Propaganda. He was still determined to help the Ruthenian community in America. He described it as caught between the Scylla of poverty and Charybdis of schism:

> Bonus pastor animam dat pro ovibus suis dicit Dominus Salvator noster. Num, ne ego nomine boni pastoris dignus fuero, si omissis bene informandae Eminentiae Vestrae rationibus, fideles meos, qui evitaturi Scyllam famis in Americam migraverunt et in Charybdi nunc discriminis animae versantur, in praedam schismaticis et aliis dissidentibus in America degentibus cedere sinam.[147]

---

[145] In 1880, the bishop of Prešov (Nicholas Tóth) directed his clergy to dress like Latin rite secular priests in Hungary and forbade the use fo the beard: "Jam vero nullus inficiari potest, *barbam* Curati etiam fideli populu offendiculo esse, fidelemque populum aegerrime ferre, dum inter localis cauponis et Curati sui externam speciem nullum intercedere observat discrimen." Compare *Venerabili Clero Almae Dioecesis Eperjesiensis*, 3066, Archivium Dioecesis Eperjesiensis (Slovakia) — Information courtesy of Cyril Vasil, S.J.

[146] Ruthenian Priests – CPF, ?.1.92, R, 618, ACPF.

[147] *Relazione*, ACPF.

Only thirty-three of the five hundred priests of Mukačevo diocese were celibate. Most of them occupied positions of authority and were unwilling to leave Hungary. Firczák protested that he was unable to replace the married priests with celibates. Besides, Greek Catholics liked married priests:

> ... Percute pastorem et dispergentur oves. Si revocabuntur sacerdotes, qui cognoscunt gentem et quos cognoscit gens ista, qui sunt os ex ossibus et caro de carne gentis huius: reviviscent omnia scelera haec.[148]

Propaganda reprinted Firczák's letter in its *Relazione*, but did not alter its negative opinion of married priests. The document's preamble mentioned the sixth canon of Trullo which permitted clerical marriage. Propaganda commented that the practice was merely tolerated by the Popes to keep the Greeks from falling into schism. Benedict XIV, noted that Greek priests were allowed to marry but that only one clerical marriage was permitted before ordination. The future bride had to be a virgin. Although the *Chiesa Greca specialmente di rito slavo* continued this tradition, it was papal policy to encourage celibacy. In 1888, Elias Hranilovič, bishop of Crisium (Körös — Križevci) in Hungary's Croatia was not permitted to appoint two married priests as canons and was reminded that "...solo i celibi potevano essere eletti a canonici delle Chiese Cattedrali."[149]

A similar policy applied to L'vov. In 1891, the acts of the L'vov provincial synod included a paragraph encouraging celibacy. Since Rome merely *permittit ex gravibus rationibus* clerics to marry, seminary authorities should try *suaviter sed sero* to persuade their charges to be ordained celibates especially since only unmarried priests could be appointed to higher positions in the diocese. The paragraph was drafted over the protests of some who considered it an attempt at imposing celibacy. Rome and the bishops remained firm, although the paragraph was modified to merely affirm the priority of celibacy. A clause forbade seminary officials to discourage future celibates.

Walerian Przewłocki, the Polish head of the Redemptorists, had recently written to Propaganda agreeing with its policy:

> ... assicurare poi la buona e regolare amministrazione di questo rito nell'altro emisfero, sembra necessario pian' piano sostituire a questi 15 sacerdoti attuali ruteni i quali non hanno mostrato gran zelo apostolico con

---

[148] *Ibid.*

[149] *Relazione*, ACPF.

altri veri e buoni missionari mandati dalla S. Congregazione di Propaganda e soggetti alla giurisdizione rispettiva diocesana.[150]

Propaganda was aware that celibate candidates were few. Still, it thought Firczák exaggerated. Only a month earlier, the same bishop requested the congregation to authorize the celibate Alexander Jaczkovics[151] for work in America. Propaganda concluded its *Relazione* asking whether the married priests should or even could be replaced.

It decided a month later on a compromise meant to pacify both sides. The married priests need not be immediately recalled, but would be gradually replaced by celibates.

The Ruthenian bishops expressed their satisfaction but insisted on still sending married priests, especially since the parishes were turning Orthodox.[152]

The American bishops remained opposed. At New York, Chanáth defended the married priests before the bishops who remained obdurate. Chanáth argued that

> ... on account of difference of rite, language and particular customs, the fact that some of their priests were married would not give scandal to the people of other nationalities. However, after mature deliberation it was agreed, that the rule laid down by Propaganda should be insisted on, and that every effort should be made to induce Basilian monks to take the spiritual charge of the united Greeks in this country.[153]

Corrigan informed Rome of the meeting and accused the married priests of flirting with the Russian Orthodox bishop:

> ... sed timeo hanc schismatici episcopi actionem, saltem negative, esse accensendam sacerdotibus catholicis graeci ritus; et firmiter teneo cum aliis episcopis assertum schisma esse habiturum effectum tantum in casu in quo sacerdotes uxorati episcopo schismatico positive favorem praestabunt. Ad hoc grave impediendum malum, remedium necessarium et efficax et quam citissime assumendum esset praeponere graecorum eclesiis sacerdotes coelibes: hac enim ratione salva maneret catholicorum fides, et schismaticorum actio nullum haberet affectum, praesertim quia catholici graeci ritus prae sacerdote uxorato coelibem diligunt, et saltem indifferens unicuique earum

---

[150] *Ibid.*

[151] Firczák – CPF, 21.X.92, *Relazione*, ACPF. Przewłocki thought celibates were available in the pontifical seminaries or religious orders: Przewłocki – CPF, 26.IV.92, R, 563, ACPF.

[152] Vályi/Firczák – CPF, 28.II.93, R, 395, ACPF.

[153] Third Meeting of the Archbishops (New York 1892), 90 Q3, *AAB*.

est utrum minister sit uxoratus vel non: et arduum haud erit S. Congregationi sacerdotes coelibes invenire praesertim penes monachos graecos.[154]

Corrigan insisted on celibates. The presence of married priests scandalised American Catholics. Since they were *fere virgines in fide* without a trace of anti-clericalism, they regarded the sexual indiscretions of the clergy as impardonable. Greek Catholic clerics could continue to cite papal documents and *speak from the books*. All this meant nothing when confronted with everyday reality in the United States. A particular discipline for the Greek Catholic priests in America would could be introduced only:

...cum periculo scandali gravis inter fideles, et etiam in damnum coelibatus cleri latini.[155]

The married priests already in America should neither be immediately expelled, nor put in charge of a parish. They should simply wait until Propaganda found appropriate substitutes and then leave.

In 1893, the bishops met in Chicago. They were already informed of Propaganda's less rigorous decision and were hardly pleased. A Jesuit scholar, Gerarld Fogarty, thought:

...they were ready to risk schism rather than compromise on the issue of celibacy.[156]

The bishops' patience was at an end:

... As a result of the discussion which ensued, the following resolution was unanimously adopted.: It is the solemn judgement of the Archbishops of the United States that the presence of married priests of the Greek rite in our midst is a constant menace to the chastity of our unmarried clergy, a source of scandal to the laity and therefore the sooner this point of discipline is abolished before these evils attain large proportions, the better for religion, because the loss of a few souls of the Greek rite, bears no proportion to the blessings resulting from uniformity of discipline.[157]

Roman Catholics in general and especially their bishops were on the defensive in the Protestant United States.[158] Their ethnic background made

---

[154] Corrigan – CPF, 18.I.93, R, 206, ACPF.

[155] *Ibid.*

[156] Gerald P. Fogarty, S.J., "The American Hierarchy and Oriental Rite Catholics; 1890-1907," *Records* 85 (1-2), 3.

[157] Fourth Meeting of the Archbishops (Chicago 1893) 91 V1, *AAB*.

[158] In 1887, the *American Protective Association* was formed in order to eliminate national security threats made by foreign elements and institutions – aomong them the Roman Catholic Church.

them especially sensitive to issues like married clergy, a practice which the tradition bound Irish associated with the despised Protestants. They were uninterested in ecumenical dialogue in the modern sense. They did not view married Catholic priests in a positive sense as a small point which they shared with non-Catholic Christians. Rather they posed a triple danger: a threat to the authority of the bishops, a refusal to assimilate and a temptation to Latin rite clerics who questioned the value of celibacy. Fogarty noted:

> ... the American hierarchy had won its point with Propaganda, and insured that only celibate priests would come.[159]

At best, it was a Pyrrhic victory. Russian Orthodoxy grew at the expense of Roman Catholicism. At least this time it did so in a pluralistic society where accusations of civil interference were meaningless.

AFTERMATH

By 1897, there were about 200.000 Ruthenians in the United States with twenty-nine priests.[160] Twenty-four came from Hungary. By 1894, seventeen parishes and several missions were already established.[161] During the same year, Propaganda once again dealt with the Ruthenian problem.[162] The new document noted that there were already too many Ruthenian priests in America. Several were freeloading, sponging donations from the faithful without anyone's permission. Others were dabbling in folk medicine and opening small businesses. It was scandalous. Stricter rules were needed. Propaganda forbade the Greek Catholic bishops to send more clerics, unless the American bishop agreed that another priest was needed. Greek Catholic priests had to personally write Propaganda requesting permission to immigrate. Naturally, only celibates and widowers would be accepted. As a whole, the American bishops did not change their attitude. In 1905, Andrew Hodobay, the Ruthenian apostolic visitator, thought there were 268.879 Ruthenians in America, although the bishops themselves calculated only 76.910.[163] In general, they remained unyielding regarding the married priests

---

[159] Fogarty (compare note 156 above), 5.

[160] Procko (compare note 71 above), 7.

[161] Ruthenian Priests – U.S. Apostolic Delegate, 24.XI.93, R, 2676, ACPF.

[162] "Litterae Encyclicae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide: 12. Aprilis. 1894" in Collectanea S. Congr. de Prop. Fide 2, N.1866.

[163] Report of Diomede Falconio, apostolic delegate, 21.IX.05, R, 19753, ACPF.

and the different rite.[164] In 1894 at Philadelphia, the bishops *expressed a readiness to do all in their power for the Catholics of the Greek rite under their respective jurisdictions* but refused to concede any *special favors* — the vicariate and a married clergy. They requested Gibbons to ask the Roman authorities whether *the Latin rite exclusively could be observed in the United States.*[165] Propaganda continued to restrain the transfer of the Ruthenians to the Latin rite, a measure urged by the American bishops. In 1897, it prepared another dossier on this subject.[166] Finally, it did allow some Ruthenians to adopt the Latin rite out of necessity.[167] On the other hand, it required that Rome's explicit permission be obtained for each individual case. By 1897, the controversy surrounding the so called Americanists was growing stronger. The influence of the Jesuits and Germans, both strong opponents of the movement, had grown in the Roman Congregation. Several noted Americanizers among the bishops were viewed with suspicion.[168] Propaganda no longer felt obliged to grant all their requests.

Pontifical Oriental Insitute Constantin Simon, S.J.

---

[164] Ireland remained "opposto assolutamente ai preti ammogliati" (*ibid.*) even after the T6th controversy. On having a Greek rite priest in Minneapolis he seems to have mellowed and no longer required the Ruthenians to attend the Polish church. Compare Keith P. Dryud, *The Quest for the Rusyn Soul* (Philadelphia 1992), 110-11. Another unnamed bishop seemed in 1905 to take the Ruthenians' side. He thought concessions should be granted them since they constituted "un rito particolare e non ad un'esclusiva nazionalità" (Falconio, *ibid.*).

[165] Fifth Meeting of the Archbishops (Philadelphia 1894) 93 L4, AAB.

[166] *Relazione con sommario: Circa una domanda collettiva presentata dall'Episcopato americano per la latinizzazione degli Orientali residenti negli Stati Uniti*, IV.1897, 117, 6643, ACPF.

[167] "Decretum S. Congregationis de Prop. Fide: 1. maii. 1897," *Collectanea S. Cong. de Prop. Fide* 2, N.1966.

[168] Noted Americanists among the bishops were Ireland and Gibbons; opponents were Corrigan, the bishops of German origin and the Jesuits. The Americanists supported dialogue with Protestants, public schools, the labour movement and naturally the Americanization of the immigrant. In 1899, Leo XIII pronounced certain theories related to an extreme form of Americanism heretical. Both Americanists and anti-Americanists, liberals and conservatives, united in opposing the Ruthenian priests. On *Americanism* compare: T. McAvoy, "Americanism – the Myth and the Reality," *Concilium* 27 (1967), 119-132 and Daniel S. Buczek, "Polish-Americans and the Roman Catholic Church," *The Polish Review* 21/3 (1976), 39-61.

COMMENTARII BREVIORES

Enrico Cattaneo, S.J.

Le Traité d'Apollinaire *Contre Photin* et les *Homélies pascales* pseudo-chrysostomiennes

Le titre de cette note exige une explication. Dans une excellente étude, R. M. Hübner a prouvé, avec succès je crois, que le court traité pseudo-athanasien *contra Sabellium* (*PG* 28, 96-121) n'est en réalité qu'un écrit d'Apollinaire de Laodicée contre Photin.[1] Cela peut apporter une confirmation, indirecte mais importante, à l'attribution que j'avais faite au même Apollinaire, il y a quelques années, de trois homélies pascales pseudo-chrysostomiennes.[2] Dans la présente note je me propose de montrer les points de contact, au niveau de la doctrine et du langage, entre ces deux textes. Les résultats seront d'autant plus remarquables que ces deux écrits appartiennent à des genres littéraires fort différents: traité de polémique doctrinale, pour le premier, explication homilétique de la Pâque chrétienne sur une base scripturaire (*Ex* 12), pour le second. Toutefois, dans ces homélies il ne manque pas de passages doctrinaux à fort accent polémique, et ce seront justement ces passages que nous allons utiliser pour notre présente confrontation.[3] Nous toucherons d'abord un certain nombre de points de doctrine trinitaire et christologique, puis nous ferons une liste des contacts les plus significatifs au niveau du langage.[4]

1. Les HP présentent une doctrine trinitaire clairement anti-arienne:

---

[1] Reinhard M. Hübner, *Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Cesarea,* (Patristische Texte und Studien, 30), Walter de Gruyter, Berlin – New York 1989, pp. XII-324. Cf. le compte-rendu de ce livre dans OCP (1993) 577-578.

[2] E. Cattaneo, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée.* Attribution et étude théologique (Théologie Historique, 58), Beauchesne, Paris 1981.

[3] Dans *Trois homélies* 226, j'avais remarqué que l'auteur polémiquait contre les Ariens d'un côté, contre Marcel et Photin de l'autre.

[4] Pour les *homélies pascales* (= HP) nos références seront à l'édition et à la traduction de P. Nautin en *Sources Chrétiennes* 36 (Paris 1953). Pour le pseudo-athanasien *contra Sabellianos* (= CS), la référence est à Migne, *PG* 28.

«Celui qui compte (ἀριθμεῖ) le Seigneur dans la création (ἐν κτίσει) et dit qu'il a la divinité (θεότητα) par grâce (κεχαρισμένην) et non en réalité (ἀληθῆ) [...] n'a pas connu Celui qui est roi par nature (φύσει), mais il se tourne vers un autre qui ne l'est pas par nature ni en réalité» (72, 14-18). Le Christ est donc δεσπότης et βασιλεύς «selon la divinité préexistente (προϋπάρχουσαν θεότητα)», qu'il tient du Père «par génération» (γεννήσει) (73, 1-5). Il est donc θεός (95, 21), même dans l'incarnation, qui se définit θεὸς ἐν ἀνθρώποις (73, 2).

Le CS est beaucoup plus technique dans l'emploi du langage trinitaire, [5] mais la doctrine est la même: le Christ aussi est θεός comme le Père (105B; 109AB); il tient la divinité par génération naturelle du Père (γνησίαν ἀπὸ πατρὸς γέννησιν) (105A). C'est ainsi que «la divinité paternelle subsiste intégralement aussi dans le Fils» (τελείας δὲ καὶ ἐν τῷ υἱῷ τῆς πατρικῆς θεότητος ὑπαρχούσης) (108B). Il est donc θεὸς ἐκ θεοῦ (97B; 101C etc.), Logos Monogène qui habite parmi les hommes (ἐν ἀνθρώποις) (100A).

2. En s'appuyant sur *Ex* 12, 5, qui prescrit de prendre pour la Pâque un agneau "parfait" (τέλειος), les HP insistent sur le fait que le Christ est «parfait» (65, 17), «parce que seul le Christ est sans défaut (ἀνενδεής) en toute vertu, immaculé sous tout rapport, sans besoin d'aucune justice depuis le commencement jusqu'à la fin» (69, 14-16).

Sur un plan plus directement trinitaire, le CS tient le même langage: le Fils est «parfait (τέλειος), parce qu'il provient du Père parfait (παρὰ τελείου πατρός)» (105 B); il est «puissance parfaite (δύναμις τελεία)» (105 B), car «il est l'engendré du Père (γέννημα τοῦ πατρός) sans aucun défaut (ἀνενδεές)» (116 B).

3. Au plan plus strictement christologique, les rapprochements se font encore plus évidents. Les HP polémiquent contre ceux qui affirment «que le Seigneur est un simple homme (ἄνθρωπον ψιλόν) et placent le Christ au niveau de notre nature (τῆς ἡμετέρας φύσεως)» (73, 9-10).

De même, le CS attaque ceux qui, comme Paul de Samosate, disent que le Seigneur est ἄνθρωπος ψιλός (104 C), méconnaissant les nombreuses paroles du Christ qui conviennent seulement à un Dieu. Le Seigneur, en effet, «n'est pas homme» (οὐκ ἄνθρωπος), et si on peut dire de lui qu'il est «homme aussi» (καὶ ἄνθρωπος), c'est seulement par homonymie (ὁμόνυμος), car il n'est pas, comme le premier homme (tiré de la terre) «âme

[5] Cfr. Hübner 229-249.

vivante»; il est, par contre, le deuxième homme (celui qui vient du ciel),[6] c'est-à-dire «Esprit vivifiant» (117CD).[7] C'est pourquoi, à cause du «voile de la chair» (τὸ κάλυμμα τῆς σαρκός), il ne faut pas ignorer qu'il est Dieu (104B), et qu'il est venu «pour qu'il puisse être contemplé, nous donnant accès, à travers lui, à la connaissance du Père, selon la parole: "Celui qui m'a vu, a vu le Père"» (*Jn* 14, 19) (100B).[8]

Les HP expriment la même christologie, presque avec les mêmes mots: «Ne soyez pas scandalisés par l'aspect extérieur (du Christ) (τὸ φαινόμενον), mais contemplez aussi ce qui est caché (τὸ ἀπόκρυφον): ne pensez pas qu'il est un homme comme vous, parce qu'il est "homme aussi" (καὶ ἄνθρωπος)[9] selon le corps, mais connaissez-le spirituellement et vous connaîtrez en lui le Père. Car tant que tu ne vois pas le dedans (τὸ ἐντός) [...] tu n'as pas encore vu le Christ, puisque tu le prends pour un homme, non pour Dieu; mais "celui qui m'a vu, dit-il lui-même, a vu le Père" (*Jn* 14, 9)» (95, 15-22).[10]

4. Encore à propos du Christ, les HP l'appellent «homme céleste» (ἐπουράνιος ἄνθρωπος), en tant que «dominateur (ἡγεμών) et roi par nature et en vérité»; en effet, «il s'est mis à notre rang comme frère selon la nature charnelle (τὴν φύσιν τὴν σαρκικήν), mais il est établi sur nous comme maître (δεσπότης) selon la divinité spirituelle (τὴν θεότητα τὴν πνευματικήν)» (71, 6-10).[11]

Cette idée que le Christ, malgré l'assomption de la chair, demeure un être "céleste" — et donc supérieur à nous — à cause de sa divinité, est présente tout au long du CS. Après une citation de *Mt* 10, 27-30, le texte poursuit: «Par ces paroles, (le Christ) révèle sa divinité, déclare sa grandeur suréminente cachée à travers la petitesse de la forme (corporelle), montre sa puissance supracéleste (ὑπερουράνιον ἐξουσίαν) voilée par un corps terrestre (γηίνῳ σώματι)» (104C). Ainsi le Christ, même s'il dit des choses «qui

---

[6] Dans ce passage manque le mot οὐράνιος ou ἐπουράνιος, mais il est sous-entendu. Cf. le point suivant.

[7] Sur ce texte, cf. Hübner 209-214.

[8] Jn 14, 19 est cité encore en 101B. Sur tout ce passage, cfr. Hübner 218-221.

[9] P. Nautin reconnaît dans cette expression une allusion à *Jer* 17, 9 (LXX).

[10] Cfr. aussi CS 104B: «(Le Christ) te paraît être un homme: c'est bien; en effet, la divinité qui est venue dans le monde est unie à ce qui est humain (τὸ ἀνθρώπινον)».

[11] A ce propos, je renvoie à ma note, «Il Cristo 'uomo celeste' secondo Apollinare di Laodicea», dans *Riv.St.Lett.Rel.* 19 (1983) 415-419.

conviennent à sa forme visible selon la chair», est néanmoins «au-dessus de toute dignité humaine» (ὑπὲρ πᾶσαν ἀνθρωπίνην ἀξίαν)» (104A). Sa majesté et sa magnificence sont qualifiées de "céleste" (ἐπουράνιον), tandis que sa petitesse l'est de façon "terrestre" (γηίνως) (120C).

5. Les HP affirment encore que le Christ est mort comme "victime sacrée" par le vouloir de Dieu (βουλῇ τοῦ θεοῦ) et qu'il s'est donné comme offrande au Père «de sa propre volonté» (τῇ ἑαυτοῦ βουλήσει) (81, 8-10). On y trouve aussi l'expression: «Le Logos de Dieu s'est donné dans un corps» (εἰς σῶμα ἔδωκεν ἑαυτόν) (91, 18).

Or le CS dit que le Logos «s'est donné dans une forme corporelle (ἐπιδεδωκότος ἑαυτὸν εἰς σωματικὴν μόρφωσιν) à cause de son amour pour les hommes» (120D). Et encore: «Il s'est donné à un corps (σώματι δέδωκεν ἑαυτόν) par l'ineffable volonté du Père incorporel (ἀρρήτῳ βουλήσει τοῦ ἀσωμάτου πατρός)» (120D – 121A).

Or j'avais déjà remarqué (*Trois homélies* 127) que l'expression ἔδωκεν ἑαυτὸν εἰς σῶμα (ou ses variantes) a des chances d'être propre à Apollinaire, car, paraît-il, on ne la trouve pas ailleurs.[12]

Nous pouvons terminer cette petite recherche en citant simplement les mots et les expressions plus significatives, outre celles déjà rencontrées, qui se trouvent dans les deux écrits en question:

– τῆς ἀληθείας ἐκτός: CS 96; HP 69, 6-7.

– ὀλέθριος: CS 97A 15; HP 81, 15.

– ἄντικρυς ἐξηγούμενος: CS 100C 1; ἄντικρυς ἑρμηνεύων: HP 111, 15.

– τὸ κάλυμμα τῆς σαρκός: CS 104B 3 (dit du Christ);

– τὸ κάλυμμα τὸ σαρκικόν: HP 105, 10 (dit de l'homme en général, mais dans une perspective christologique: cfr. 105, 22).

– Similitude du βασιλεύς et de son image (εἰκών): CS 108B; HP 55, 13-15.

– L'homme est composé de trois parties: πνεῦμα, ψυχή, σῶμα: CS 117B; la division tripartite est admise aussi par les HP (cfr. *Trois homélies* 177).

– παρουσία pour indiquer l'incarnation: CS 120A 9; HP 61, 24, etc.; cfr. *Trois homélies* 240).

– σωματικῶς ἀκούειν: CS 120B 15; HP 87, 18.

– (ἐπ)ουράνιος ... γήινος: CS 120C; HP 55, 1-3; 107, 8-10.

– σωτήριος: CS 120D 4; HP 6 fois (cfr. *Trois homélies* 242). Hübner

---

[12] Cfr. Hübner 217: «Auch dies ist Apolinarius eigentümlich».

note que «σωτήριος ist bei Apolinarius ein bedeutsames Wort» (p. 228).

– ἡ σαρκίνη (σαρκική) φύσις: CS 121A 16; HP 71, 8-9.

A la fin de cette enquête, une conclusion s'impose. Toutes ces convergences de pensée et de langage entre CS et HP, sans révéler aucune dépendance littéraire, comme c'est le cas entre le CS et l'homélie 24 de Basile, sont trop nombreuses et trop précises pour être dues au hasard ou à une même ambiance théologique. Il s'agit donc d'un même auteur.

A propos de mon attribution des HP à Apollinaire de Laodicée, Hübner affirme qu'elle est convaicante.[13] Cependant, sa recherche a procédé de façon indépendante de la mienne. Le résultat positif de la confrontation que nous venons de faire entre le CS et les HP n'st donc pas le fruit d'un "cercle vicieux". La thèse de Hübner tient de par elle-même. La mienne par contre trouve en celle-ci une confirmation inattendue et précieuse, qui élève considérablement le dégré de certitude pour qu'Apollinaire de Laodicée soit vraiment l'auteur de ces *Homélies pascales* pseudo-chrysostomiennes.[14]

Pont. Seminario Interregionale Campano — Enrico Cattaneo, S.J.
Via Petrarca 115
08122 Napoli

[13] Cf. Hübner 199, note 14: «In einer 1981 erschienen Arbeit hat E. Cattaneo — m.E. mit Erfolg — versucht, drei pseudochrysostomische Pascha-Homilien als Werke des Apolinarius zu erweisen.»

[14] Même à propos de la datation des deux écrits, il y a convergence: Hübner (251) pense que le CS a dû être composé dans les années 358-360; moi, j'avais indiqué, pour les HP, les années 350-360 (*Trois homélies* 227).

Fabrizio A. Pennacchietti

Sull'etimologia di Tûrâ d-Alpâp (Jabal Maqlûb), il monte Athos dell'Assiria*

1 - Il Jabal Maqlûb, "monte sconvolto", è un piccolo massiccio roccioso che spicca sulla pianura di Mosul, in Iraq, a nord-est della città. Per il numero e l'importanza dei monasteri che ne hanno costellato le pendici il

---

* Abbreviazioni:

Awwad, *Researches*. — Awwad, Giwargis, "Historical, geographical researches in the region East of Mosul" (in arabo), *Sumer*, 17 (1961), pp. 43-99, più una tavola.

Bar-Hebraeus, *Chronicon* — Budge, Ernest A. Wallis (trad.), *The Chronography of Bar Hebraeus*, I-II, London 1932.

Boehmer, *Gali Zardak* — Boehmer, Rainer Michael, "Gali Zerdak", *Bagdader Mitteilungen* (*B.M.*), 12 (1981), pp. 151-164, tavv. 33-55; "Zu Gali Zerdak nr. 1", *B.M.*, 13 (1982), pp. 163-165.

Chabot, *Anonymi auctoris chronicon* — J. B. Chabot, *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, I, Louvain 1937 (ristampa 1952; C.S.C.O. vol. 109, Syr. 56: traduzione in latino). Il testo originale in siriaco è stato edito da Chabot in C.S.C.O. vol. 81, Syr. 36.

Fiey, *Ass. Chr.* — Fiey, Jean Maurice, *Assyrie Chrétienne*, Vol. I e II, Beyrouth 1965.

Habbi, *Church of the East* — Habbi, Joseph, *Kanîsat al-mashriq (The Church of the East)*, Baghdad 1989 (in arabo).

Hoffmann, *Auszüge* — Hoffmann, Georg, *Auszüge aus syrischen Erzählungen von persischen Märtyrern*, Leipzig 1880.

Kellens, *Fravashi* — Kellens, Jean, "Les Fravashi", in: Julien Ries - Henri Limet (eds.), *Anges et démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve, 25-26 novembre 1987*, Louvain-La-Neuve 1989, pp. 99-114.

Al-Munjid — Al-Munjid fī l-luḡah, Beyrouth 1992, 33ª ed.

Nashef, *Orts- und Gewässernamen* — Nashef, Khaled, "Die Orts- und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittelassyrischen Zeit", *Répertoire géographique des textes cunéiformes*, Band 5, Wiesbaden 1982.

Schrier, *Bar Shakko* — Schrier, Omert J., "Name and function of Jacob bar Shakko. Notes on the history of the Monastery of Mar Mattay", in: René Lavenant, S.J. (ed.), *V Symposium Syriacum. Leuven, 29-31 août1988*, Roma 1990 (OCA 236), pp. 215-228.

Sélis, *Les Syriens* — Sélis, Claude, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, Turnhout (B) 1988 (Éditions Brepols).

Thes.Syr. — R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, I (1879), II (1901), Oxford.

V.A.I. - *Vocabolario Arabo-Italiano*, I (1966), II (1969), III (1973), Roma: Istituto per l'Oriente.

Jabal Maqlûb ha avuto un ruolo rilevante nella storia ecclesiastica della regione, tanto da essere stato definito da J. M. Fiey "l'Athos dell'Assiria".[1]

Dei monasteri che sorgevano sui versanti di questa montagna è rimasto in attività solo quello di Mar Mattay, fondato nel IV sec. da un asceta di Amid (Diyarbakir) che portava quel nome. Passato in mano ai Siri-Ortodossi nel VII sec., a partire dal XIII sec. il convento servì da luogo di ritiro ai *mafriani*, i vescovi della Chiesa Sira Occidentale con giurisdizione sulle regioni dell'ex impero persiano.[2] Dal 1264 al 1286 vi risedette a lungo Bar-Hebraeus (1226-1286), il più eminente scrittore della letteratura siriaca medioevale, che lì fu sepolto.[3]

Gli altri monasteri di cui parlano le cronache ecclesiastiche siriache e di cui il Jabal Maqlûb conserva le tracce sono quello siro-ortodosso di Kukhta, scomparso tra il X e il XI sec.[4]; quello di Mar Abraham, detto anche di Resha, parimenti siro-ortodosso, menzionato l'ultima volta nel X sec.[5]; quello di Mar Yohannan nella gola di Barazi (Gali Zurûr), che scomparve dopo il VIII sec.[6]; e infine il monastero siro-nestoriano di Mar Yohannan il persiano e Ishosabran, di cui si impadronì nel XII sec. Shaykh 'Adi ibn Musafir al-Umawi, iniziatore dello yezidismo, e che è tuttora un santuario yezida.[7]

Ma il Jabal Maqlûb preserva vestigia anche di epoca anteriore. Sul versante settentrionale del monte si apre infatti una gola, chiamata in curdo Gali Zerdak, da cui sgorga una modesta sorgente che un tempo alimentava un acquedotto. Scavati nelle pareti a strapiombo a destra e sinistra del corso d'acqua sono stati individuati sette monumenti partici, di cui alcuni sono dei

---

[1] Cf. Fiey, *Ass. Chr.*, II, pp. 769-770; si veda la tavola n. XXI tra le pp. 760 e 761. Il Jabal Maqlûb dista 35 km. in linea d'aria da Mosul, misura circa 10 km. di lunghezza e 4 km. di larghezza e raggiunge l'altezza di 1061 m. Il suo versante orientale è lambito dal torrente Gomel, affluente del Khazer che a sua volta si getta nel Grande Zab, cf. Fiey, *Ass. Chr.*, II, p. 756.

[2] Cf. BO, II, pp. xcix-c; Awwad, *Researches*, pp. 80-82; Fiey, *Ass. Chr.*, II, pp. 759-770; Sélis, *Les Syriens*, pp. 174, 177; Schrier, *Bar Shakko*. Una bella illustrazione del monastero di Mar Mattay, circondato da alte mura, è presente prima del frontispizio nel I volume di Bar-Hebraeus, *Chronicon*.

[3] Nella tomba di Bar-Hebraeus fu pure sepolto suo fratello minore Barsauma Sappi, che era stato anch'egli ordinato *mafriano* dell'Oriente, cf. BO, II, p. 460.

[4] Cf. Awwad, *Researches*, p. 82; Fiey, *Ass. Chr.*, II, pp. 772-775.

[5] Cf. Fiey, *Ass. Chr.*, II, pp. 775-780.

[6] Cf. Fiey, *Ass. Chr.*, II, pp. 770-772.

[7] Cf. Fiey, *Ass. Chr.*, II, pp. 780-784.

vani con soffitto a botte, a forma di *îwân*, altri — delle nicchie con bassorilievi e altorilievi ormai irriconoscibili. I monaci cristiani e in seguito i pastori curdi hanno provveduto, i primi, a cancellarne la simbologia pagana, i secondi, a distruggerne i volti. Sulla parete di fondo di una delle camere rupestri si ammirano tuttavia i resti di un bassorilievo raffigurante una *fravashi* (*nike* alata iranica)[8] nell'atto di poggiare una corona di fronde su una sorta di cippo dalla cima convessa. Più in basso si scorgono le tracce di tre epigrafi scritte in lettere aramaiche simili a quelle di Hatra. Questo monumento viene attualmente chiamato "la galleria dell'angelo".[9]

2 - Ignoriamo come il Jabal Maqlûb venisse chiamato nell'antichità[10] e comunque prima del XII o del XIII sec. d.C. Apprendiamo invece dallo stesso Bar-Hebraeus che ai suoi tempi la montagna era conosciuta come ṭūrā d-'alpāp "il monte 'Alpâp".[11] Scrittori arabi coevi come Yâqût (m. 1229: *Mu'jam al-Buldân*, 2, 694) menzionano però la montagna con il nome di Jabal Mattà, richiamandosi al fondatore del famoso monastero.[12]

A meno che la curiosa parola 'Alpâp non rifletta un oronimo assiro, c'è motivo di ritenere che essa rappresenti la trascrizione in caratteri siriaci della parola araba 'alfāf, sostantivo plurale che dispiega una gamma di significati che discuteremo più avanti nel corso di questa nota.

Già l'autore del manoscritto siriaco Add. 7200 Rich della British Library (XII-XIII sec.; fol. 99 v°) attribuisce ad 'Alpâp il significato di "migliaia"[13] con esplicito riferimento alle migliaia di monaci e di eremiti che il Jabal Maqlûb avrebbe ospitato, verosimilmente nel periodo del massimo fulgore della vita monastica nel Nord dell'Iraq tra il IV e l'VIII sec. La parola

[8] Cf. Kellens, *Fravashi*.

[9] Cf. Fiey, *Ass. Chr.*, II, p. 757; Boehmer, *Gali Zardak*.

[10] Il Prof. Sergio Picchioni dell'Università di Bologna, a cui va il mio ringraziamento, mi ha gentilmente comunicato che alcuni assiriologi ritengono che il Jabal Maqlûb corrisponda al monte Musri delle fonti neoassire; secondo altri studiosi il monte Musri sarebbe invece da identificare con il Jabal Ba'shîqa (663 m. s.l.m.), una collina che sorge immediatamente a occidente del Jabal Maqlûb, cf. Nashef, *Orts- und Gewässernamen*, p. 198.

[11] Cf. Bar-Hebraeus, *Chronicon*, I, p. 459. Nella BO, II, pp. xcix, 342, 404 e 460, e nel *Thes.Syr.*, I, col. 217, il nome 'Alpâp viene vocalizzato 'elpep e trascritto *Elpheph* "mons Elphephius". La stessa trascrizione compare in Chabot, *Anonymi auctoris chronicon*, p. 123. Hoffmann, *Auszüge*, p. 19, lo trascrive invece *Alpep^h*.

[12] Cf. Awwad, *Researches*, pp. 70, 81.

[13] Cf. Hoffmann, *Auszüge*, p. 19.

'alpāp/'alfāf sarebbe dunque una forma inusitata di plurale di 'alf "mille, migliaio", che normalmente al plurale fa 'ālāf o 'ulūf. Questa interpretazione di ṭūrā d-'alpāp come "il Monte delle Migliaia (di monaci)", apparentemente appropriata a rispecchiare i fasti della Mesopotamia cristiana, è stata adottata da Padre Fiey nella sua preziosa e documentatissima opera *Assyrie Chrétienne*[14] e recentemente è stata ripresa anche da altri autori che si sono occupati delle Chiese orientali.[15]

Ma è lecito attribuire ad 'alfāf una qualche parentela con arabo 'alf "mille"? Non si tratta piuttosto di una parola araba derivata dalla radice l-f-f? A nostro avviso è verosimile che l'autore del manoscritto Add. 7200 abbia inconsciamente associato con 'alf (radice '-l-f) l''alfāf che, come plurale di lafīf, significa anche "moltitudini". Il "Monte della Migliaia (di monaci)" sarebbe quindi in realtà il "Monte delle Moltitudini (di monaci)". Sennonché il plurale di lafīf comporta una sfumatura peggiorativa che la rende più adatta a designare una folla o un'accozzaglia di gente o persino bande di armati, piuttosto che le pacifiche e ordinate comunità di monaci che popolavano il Jabal Maqlûb.[16]

Un altro modo di interpretare il plurale arabo 'alfāf sarebbe quello di connetterlo con il singolare liff o luff (con plurale alternativo lufūf) che significa, come d'altronde anche lafīf, "groviglio di vegetazione, boscaglia, sottobosco".[17] Il nome ṭūrā d-'alpāp significherebbe allora "il Monte delle Boscaglie" a ricordo di una vegetazione più ricca dell'attuale. È opportuno a questo proposito ricordare che, secondo le fonti ecclesiastiche siriache, il monte era ricoperto di macchia e di boschi.[18] Una leggenda ambienta ai piedi del monte l'incontro del santo eponimo Mar Mattay con un principe pagano impegnato in una battuta di caccia allo stambecco; il principe diverrà il santo martire Mar Behnam.[19]

Propenderemmo tuttavia per una terza ipotesi, facendo riferimento al nome con cui il monte viene chiamato ai nostri giorni: Jabal Maqlûb ossia "Montagna sconvolta" o "Monte piegato". Esiste infatti in arabo il termine laff che, oltre a designare l'azione di avvolgere o un modo tortuoso di agire,

---

[14] Cf. Fiey, *Ass. Chr.*, II, pp. 756-784.

[15] Cf. Sélis, *Les Syriens*, pp. 174, 281; Habbi, *Church of the East*, pp. 380, 390.

[16] Cf. *Al-Munjid*, p. 726; V.A.I., III, pp. 1344-1345.

[17] Cf. *Al-Munjid*, p. 726; V.A.I., pp. 1344-1345.

[18] Cf. Fiey, *Ass. Chr.*, II, p. 771, nota 3.

[19] Cf. Hoffmann, *Auszüge*, p. 18; Habbi, *Church of the East*, p. 362.

indica anche "fascia".[20] Ebbene, se, come sembra, il Jabal Maqlûb deve il suo nome attuale al caos dei suoi strati geologici,[21] è ragionevole supporre che il plurale 'alfāf alluda appunto alle pieghe tettoniche che affiorano vistosamente sulle sue pendici. Avremmo in questa ipotesi un caso di continuità concettuale tra l'antico nome tramandato dalle fonti, ṭūrā d-'alpāp (trasposizione di arabo *jabal al-'alfāf) "Montagna delle Pieghe", e il nome attuale di "Monte piegato".

Dipartimento di Orientalistica
dell'Università di Torino
Via S. Ottavio, 20
10124 Torino

Fabrizio A. Pennacchietti

---

[20] Cf. *Al-Munjid*, p. 726 e V.A.I., pp. 1344-45.

[21] Cf. Awwad, *Researches*, p. 70; Fiey, *Ass. Chr.*, p. 756.

Antonio Rigo

Ancora sulle opere di Teolepto di Filadelfia

Nell'ultimo numero della rivista[1] abbiamo recensito l'edizione critica delle opere di Teolepto di Filadelfia pubblicata da Padre Robert E. Sinkewicz. Durante un recente soggiorno a Patmos, abbiamo trovato nella Biblioteca del Monastero di S. Giovanni il Teologo, un altro testimone degli scritti di Teolepto. Il codice, privo d'importanza per la costituzione del testo, è di un certo interesse per la storia e per la diffusione dello stesso.

Ecco alcune brevi notizie sul manoscritto:[2]

Patmos 690, cart., s. XV, 145 x 215, ff. 180 (nella numerazione manca il f. 65, ma ci sono 129bis e 135bis). È ancora visibile la numerazione più antica per i ff. 24-177 (α´-ρνστ´). Il codice, di varie mani, è formato da diverse parti originariamente indipendenti. La I sezione (ff. 1r-9v), contenente un frammento della liturgia di Giovanni Crisostomo, è datata 20 marzo 1487. Dopo un *Eucologio* mutilo, troviamo la parte che ci interessa (ff. 170r-177v). La filigrana di questi fogli è avvicinabile a Briquet 9962 (anno 1443).

Ff. 170r-175r Τοῦ κυρίου Καλλίστου τοῦ Τηλικούδη περὶ ἡσυχαστικῆς τριβῆς. Inc. Οὐκ ἔστι μετανοῆσαι χωρὶς ἡσυχίας, des.: τὴν χάριν αὐτοῦ παρέχοντος πλουσίως, νῦν καὶ ἀεὶ κ.τ.λ.

Callisto Angelicude Meleniceota, *Sulla pratica esicastica: Φιλοκαλία,* t. 4, pp. 368-372.

Ff. 175r-177r Ἕτερα κεφάλαια περὶ νήψεως Θεολήπτου Φιλαδελφείας. Inc.: Φεύγων ὁ νοῦς τὰ ἔξω, des.: ἀσθένεια ἢ ἀκηδία οὐκ ἐπιμένει.

Teolepto di Filadelfia, *IX Capitoli: Φιλοκαλία,* t. 4, pp. 13-15.

F. 177rv Τοῦ μεγαλου Βασιλείου περὶ εὐχαριστίας. Inc.: Καθεζόμενος ἐπὶ τῆς τραπέζης, des.: τὸ δὲ ἄλλο εἰς προσευχήν. † Τέλος.

Il Patmos 690 contiene perciò, sotto il nome di Teolepto, la serie di *excerpta* in 9 capitoli presente nella *Filocalia*; dimostrazione inequivocabile che questi estratti del *Testamento spirituale* erano già stati organizzati tra il XIV e il XV secolo.

---

[1] OCP 59 (1993) 537-542.

[2] Sul quale cfr. anche la succinta descrizione di I. Sakkelion, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη, Atene 1890, 270.

OCP 60 (1994) 245-246

La compilazione, ricavata dal lungo testo indirizzato a Irene-Eulogia e ad Agathonike, non può non ricordare, pur con le debite differenze, la versione "riveduta e corretta", ed interamente volta al maschile, del *Discorso sulla pratica segreta in Cristo*, attestato nel Marc. gr. I 29, assieme al *Testamento spirituale*. Questi scritti erano così diffusi in forma indipendente, al di fuori cioè del *corpus* delle opere.di Teolepto, e in una nuova veste più adatta per il nuovo pubblico a cui erano rivolti.

Dal catalogo sappiamo che il Taur. B.VII.11 (fine XIV/inizi XV s.), ff. 251-269 conteneva un tempo il *Logos sulla pratica segreta* (e il *Testamento spirituale*?). Il resto del codice, ff. 1-250v, presentava le 100 *Centurie* di Ignazio e Callisto Xanthopouloi.[3] Ci sembra significativo l'abbinamento degli opuscoli di Teolepto a quelli degli Xanthopouloi (codice di Torino) e di Callisto Angelicude (codice di Patmos). Dal momento in cui un rapporto tra questi ultimi è accertato,[4] si può ritenere che questi tre brevi scritti del metropolita di Filadelfia fossero letti in quelle stesse cerchie esicastiche della fine del XIV e degli inizi del XV secolo.

S. Croce 869 Antonio Rigo
30125 Venezia

---

[3] J. Pasinus – A. Rivautella – F. Berta, *Codices manuscripti Biliothecae Regiae Taurinensis Athenaei per linguas digesti & binas in partes distributi*, Taurini 1749, 481.

[4] Cfr. le indicazioni di J. Paramelle, *Annuaire de la Ve Section de l'École Pratique des Hautes Études* 91 (1982/83), 411-412.

Osvaldo Raineri

La Storia di Iyāsu (1682-1706), secondo Cerulli Etiopico 318

Nell'articolo, "Il regno di Iyasu I°, re d'Etiopia dal 1682 al 1706",[1] ho tradotto la cronaca di quel sovrano, già pubblicata in etiopico da J. Perruchon.[2] Dando alcuni riferimenti bibliografici sull'argomento, accennavo al ms. *Cerulli Etiopico 318*, ff. 41v-44r della Vaticana, "Cronaca abbreviata (redazione di Gondar)",[3] dove si narrano alcuni episodi salienti della vita di Iyāsu. Penso di fare cosa utile pubblicando quel testo *ge'ez*, sia per contribuire ad una migliore conoscenza di Iyāsu, sia al fine di invogliare qualche volonteroso allo studio esauriente dell'intero codice che contiene materiale degno di attenzione per l'etiopistica, specie sotto il profilo storico e letterario.

Il codice *Cerulli Etiopico 318*, non compreso nell'*Inventario redatto da Enrico Cerulli*,[4] presenta le seguenti caratteristiche: sec. XX, pergamena, cm. 24,5 x 12, ff. 2 (non numerati) + 73, coll. 2; linee per col.: 22 (ff. 1r-24v) e 30/31 (ff. 25r-70r); inchiostro nero e rosso; senza copertina; lingua *ge'ez*.

Ff. 2 (non numerati), 70v-73v: in bianco;

f. 1ra: *inc.*: በስመ ፡ ... ናሁ ፡ ንጽሕፍ ፡ ክብረ ፡ ነገሥት ፡ ዘኢትዮጵያ ውያን ፡ ዘነበሩ ፡ ቅድመ ፡ ልደተ ፡ ክርስቶስ ፡ ... (Nel nome ... Ecco, scrivo la Gloria dei Re[5] degli Etiopi che vissero prima della nascita di Cristo ...);

---

[1] OCP 58 (1992) 213-240.

[2] "Le Règne de Iyasu (Ier), roi d'Éthiopie de 1682 à 1706", *Revue sémitique*, 9 (1901) 71-78, 161-167, 258-262.

[3] Cfr. O. Raineri, "Libri di uso prevalentemente liturgico tra i mss. 'Cerulli Etiopici' della Vaticana", *Ephemerides Liturgicae*, C/2 (1986) 178.

[4] Biblioteca Apostolica Vaticana. Cerulli Etiopici: 1-239. *Inventario redatto da Enrico Cerulli*, (edizione fotografica 1978).

[5] Cfr. I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, Roma 1932, pp. 45-46; L. Ricci, *Letteratura dell'Etiopica* (= Storia delle letterature d'Oriente, diretta da O. Botto) Milano 1969, pp. 815-816.

OCP 60 (1994) 247-253

f. 41va: ... ታሪክ ፡ ዘንጉሥነ ፡ ኢያሱ ፡ ... (Storia del nostro re Iyāsu ...: 1682-1706);

f. 63ra: ናሁ ፡ ንጽሕፍ ፡ ሕገ ፡ ወሥርዓተ ፡ መንግሥት ፡ ዘወጽአ ፡ እምኢየሩሳሌም ፡ ምስለ ፡ ዕብነ ፡ ሐኪም ፡ ወልደ ፡ ሰሎሞን ፡ ... (Ecco, scriviamo la legge e l'Ordinamento del regno[6] che uscì da Gerusalemme con 'Ebna Ḥakim, figlio di Salomone ...).

Del testo etiopico della nostra "storia", premetto un breve compendio, seguendo il racconto, che espone solo pochi avvenimenti relativi agli anni 1°, 8°, 14°, 21° e 24° del regno di Iyāsu, anni che segno in margine al testo *ge'ez*, in corrispondenza alla loro narrazione.

1° anno di regno (= 1° a.). Elezione dello *ečagē* Ḥeryāqos e consacrazione del *tābot* di Takla Hāymānot. 8° a. Apparizione di una stella cometa. Morte della madre di Iyāsu, Sabla Wangēl. Il re di Rom, cioè il governatore delle Indie olandesi, manda in dono a Iyāsu due campane.[7] Il re convoca il clero per leggere una lettera mandata dal patriarca di Alessandria, Giovanni. Solenne consacrazione della chiesa di Dabra Berhān, dedicata alla Trinità, in Gondar. 14° a. Un incendio devasta la città di Gondar. 21° a. Morte del metropolita Sinodā. Un terremoto si abbatte sulla città di Gondar. 24° a. Iyāsu si ritira nell'isola di Daq e suo figlio Takla Hāymānot, preso il potere, manda dei sicari che uccidono il sovrano a colpi di fucile e di lancia, poi ne bruciano il cadavere (13.10.1706). Il clero tributa solenni onoranze funebri alle spoglie di Iyāsu sepolte nell'isola di Meṣreḥa e venerate come quelle di un martire.

Così morì Iyāsu, detto il Grande, che riorganizzò il regno e diede impulso ai commerci e alla cultura. Fu inoltre assai interessato a stabilire relazioni con l'occidente e scrisse anche una lettera al papa Clemente XI.[8]

---

[6] Cfr. I Guidi, *op. cit.*, pp. 48, 92; L. Ricci, *op. cit.*, pp. 824, 849.

[7] Cfr. *Appendix ad Historiam Aethiopicam* Iobi Ludolfi illiusque *Commentarium ex nova relatione, De hodierno Habessiniae Statu concinnata.* Additis Epistolis Regiis ad Socientatem Indiae Orientalis, Ejusque Responsione cum Notis necessariis. Francofurti ad Moenu, Anno 1693, p. 21 ("Epistola tertia responsoria, Gubernatoris Generalis Batavorum, ad Regem Aethiopiae Adjam-Sagedum ex India Anno 1691. missa"): "*Duae campanae, factae ex quinque metallis.* Pondus *unius* est octingentarum, unius et quadraginta librarum Hollandicarum: et *alterius* pondus, ducentarum septem et quadraginta librarum Hollandicarum".

[8] Cfr. R. Y. Ebied – M. J. Young, "A Letter in Arabic to Pope Clement XI from Emperor Iyāsu I of Ethiopia", OCP 39 (1973) 408-418.

*ታሪክ : ዘንጉሥነ : ኢያሱ : ወልደ : ዮሐንስ : ዘስመ : መንግሥ f. 41va
ቱ : ዓድማስ : ሰገድ : ኢያሱ : ★በአሐዱ : ዓመተ : መንግሥቱ : 1° a.
ተሥዕረ : እጨጌ : ጸጋ : ክርስቶስ : ወተሠይመ : እጨጌ[9] : ሕርያቆ
ስ : ወጺኦ : እምጊና[10] : ወአመ : ፳ወ፩ : ለኅዳር : በእለተ : እኁ
ድ : አንገሠ : ንጉሥ : ኢያሱ : ታቦተ : አቡነ : ተክለ : ሃይማኖት :
ውስተ : ሰቀላሁ : ለግራዝማች[11] : ጥቁሬ : ★ወ፰ : ዓመት : በማር
ቆስ : አመ፮ : ለኅዳር : ተርእየ : ኮከብ : ዘቦቱ : ዘነብ : ወሶበ : ,በ
ጽሐ : ንጉሥ : ውስተ : ዓምደ : በር : በህየ : አዕረፈት : እሙ :
እቴጌ : ሰብለ : ወንጌል : ወለተ : አቤቶ : ገብረ : መስቀል : መደባ
ይ : ዘጸገዲ : በሞት : ግብታዊ[12] : ንጉሥነ : በከየ : ብዙኃ : ወተቀ
ብረት : በደሴተ : ምጽርሐ : ወአመ : ፲ወ፯ለወርኃ : ኅዳር : ተንሥ
አ : ንጉሥ : ባሕቲቶ : ተሠዊሮ : ወቦአ : ጐንደር : ወእምህየ :
ተሰዊሮ : ሖረ : አክሱም : ወቀረበ : ቊርባነ : በዕለተ : እኁድ : ወ
በሳኒታ : ቦአ : ውስተ : መቅደስ : ወአርኅዋ : በእዴሁ : ለታቦተ :
ጽዮን : ሶበ : ተስእኖሙ : አርኅዎታ : ለካህናቲሃ : በዊኦሙ : በብዙ
*ኅ[13] : መራኁት ⁝ ወተመይጠ : እም : አክሱም : ወቦአ : ይባባ : በ f. 41vb
ጸሎተ : ሐሙስ : ወአመ : ሐሙሱ : ለታኅሣሥ : ሖረ : በግሥገሳ :
ኀበ : ፈለገ : መረብ : ወተቃተለ : በብዙኅ : ወሖረ : እስከ : ደበ
ኒ : ወገብረ : ኵሎ : ዘሀለየ : ወአመ : ሐሙሱ : ለየካቲት : በጽ
ሐ : አክሱም : ተጽዒኖ : ፈረሰ : ወኵሎሙ : መኳንንት : ቦኡ :
ውስተ : ጽርሑ : ምስለ : አባ : ሲኖዳ : ጳጳስ ⁝ ወእጨጌ : ዮሐን
ስ : ወተቀበልዎ : ካህናት : እንተ : አክሱም : ወአዋልዲሃ : ለጽዮ
ን : በይባቤ : ወበማኅሌት ⁝ ውእቱኒ : ወዓለ : እንዘ : ይሠርዕ : ሕ
ጋ : ለጽዮን : ዘኮነ[14] : እምአመ : መንግሥተ : መኒልክ[15] : እስከ :

---

[9] ms. እጨ :
[10] ms. እምጉና :
[11] ms. ለግራማች :
[12] ms. ግብብታዊ :
[13] ms. ቡብዙ :
[14] ms. እዘኮነ :
[15] ms. መኒክ :

አሜሃ ፤ ወበውእቱ : መዋዕል : ፈነወ : ሎቱ : ንጉሠ : ሮም : መረ
ዋተ : አምኃሁ : ለኢያሱ : በእደ : ፩ነጋዲ : ዘስሙ : ሙራድ : አ
ሜሃ : ነሥአ : ናይብ : ሞሳ : ወልደ : ኡመር : ቃኒ : ንዋየ : ን
ጉሥ : ዘሀሎ : በእደ : ሙራድ : ለአከ : ኀበ : ንጉሥ : ብሂሎ ፤ ን
ሥአኒ : ንዋይየ : ናይብ : ሞሳ ።

ወንጉሥኒ : ለአከ : ኀበ : ሥዩማነ[16] : ሐማሴን : እንዘ : ይብል :
f. 42 va እንግ*ሩ : አዋጀ[17] : በበሐውርቲክሙ : ከመ : ኢይሁር : መኑሂ : ኀ
በ : ምጽዋ : እኂዞ : መዓረ : ወቅብዓ : ወዕክለ : ወርዕየ : ናይብ :
ሞሳ : ከመ : ተእኀዘ : ሲሳዩ : በትእዛዘ : ንጉሥ : መጽአ : ኀበ : ን
ጉሥ : ውስተ : አክሱም : እኂዞ : መረዋተ : ዘነሥአ : መረዋተ :
እምነ : ሙራድ : ወወሲኮ : ካልአነ : ንዋያተ : ፲ምክቢተ : ወንጉ
ሥኒ : ወሀቦ : ዘንተ : መረዋተ : ለደብረ : ብርሃን : ወድምፁ : ለ
ዝንቱ : መረዋት : ይሰምዕ : እስከ : ጸዳ : ወኮዕየ : ወቦቱ : ይነቅዕ :
ከተማ : በምልዑ : ወተመይጠ : ንጉሥ : እምዘመቻ : ደበኒ ፤ ወሖ
ረ : አሪንጎ : ወነበረ : ጎዳጠ : ወሖረ : ንጉሥ : ባሕቲቶ : ምድረ :
ሳስታ : ወየደ : አድያሚሃ : ወአእመረ : አድያሚሃ : ወሙፃኢሃ : ለ
ማየ : ተከዚ : ወተመይጠ : አሪንጎ : ወአመ : ፯ሊሐምሌ : ቦአ[18] :
ኀበ : ጎንደር : ወለአከ : ኀበ : ኵሎሙ : መነኮሳት : ዘአድባር :
ወዘአውግር : ወዘገዳም : ከመ : ይሰምዑ : ቃለ : ዘፈነዎ : ሊቀ :
ጳጳሳት : አባ : ዮሐንስ : ዘለእስክንድርያ : ወአመ : ፳ወ፯ሊሐምሌ :
f. 42rb ተጋብኡ* : ካህናት : ወመኳንንት : ወፈትሐ : ማኅተመ : ሊቀ : ጳጳ
ሳት : ወአንበብዋ : ወትቤ : ሴምናሁ : ለአባ : ማርቆስ : ወሠዓርና
ሁ : ለአባ : ሲኖዳ : ወይቤ : ንጉሥ : ይኩን : ከመ : ትእዛዘ : ሊ
ቀ : ጳጳሳት : ወእምዝ : ተሠአልዎ : ሃይማኖቶ : ለአባ : ማርቆስ : በ
እንተ : ነገረ : ተዋህዶ : ወቅብዓት : ወሥርዓተ : ቍርባን : ወኃብ
ረ : ቃሉ : ምስለ : ቃለ : አሐቲ : ቅድስት : ቤተ : ክርስቲያን : ወ
ሤምዎ : አመ : ፫ለጳጉሜን : ተበዝበዘ : ገበያ : ወኮነ : ሁከት : በከ

---

[16] ms. ሥዩማን :

[17] ms. ዋጀ :

[18] ms. ቦ :

ተማ ፡ እስከ ፡ ቀድሐ ፡ ማየ ፡ ኵሉ ፡ በአጣሪ ፡ በሌሊት ፡ በይነ ፡
ኢተረክቦቱ ፡ ለንጉሥ ፡ እኂዞ ፡ ቀኖና ፡ ወአመ ፡ ፱ለጳጒሜን ፡ ተረክ
በ ፡ በአደራሺ ፡ ወኮነ ፡ ትፍሥሐተ ፡ ወአመ ፡ ፯ለጥር ፡ አንገሠ ፡ ታ
ቦተ ፡ ሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ ወተለወ ፡ ኪያሁ ፡ እስከ ፡ ደብረ ፡ ብርሃ
ን ፡ ተፅዒኖ ፡ ፈረሰ ፡ ወአትሊዎ ፡ ሰገራተ ፡ ምስለ ፡ መኳንንት ፡ ወ
አባ ፡ ማርቆስ ፡ ጳጳስ ፡ ወእጨጌ ፡ ጸጋ ፡ ክርስቶስ ፡ በምስር ፡ ቃና ፡
ወበነጋሪት ፡ ጽዑን ፡ ዲበ ፡ ገመል ፡ ወበጺሖ ፡ ውስተ ፡ አንቀጽ ፤
ወረደ ፡ ንጉሥ ፡ ወአባ ፡ ጸጋ ፡ ክርስ*ቶስ ፡ ፀዊሮ ፡ ታቦተ ፡ ዲበ ፡ f. 42va
ርእሱ ፡ አብአ ፡ ውስተ ፡ መቃረቢያ ፡ ወቀደሰ ፡ ታቦተ ፡ አባ ፡ ማር
ቆስ ፡ ጳጳስ ፡ ወሐረየ ፡ ካህናተ ፡ ማዕምራነ ፡ ብሉይ ፡ ወሐዲስ ፡ ወ
መዝሙር ፡ ወድርሰት ፡ ወወሀቦሙ ፡ ጉልተ ፡ ብዙኃ ፡ ዘውእቱ ፡ ቦ
ኛ ፡ ወቆብሳ ፡ ጂኅል ፡ ዋዋ ፡ ኅርኅራ ፡ ወይና ፡ ወሱፉንቃራ ፡ ወከ
ያክም ፡ ወሰራቆ ፡ ዘነበረ ፡ በእደ ፡ ጭፍራ ፡ ዘይሠመይ ፡ ኢቱ ፡ ወ
ኵሎ ፡ ምድረ ፡ ዳብሎ ፡ ዘነበረ ፡ በእደ ፡ ኤስድሮስ ፡ ነሢኦ ፡ ሎ
ሙ ፡ ፪እደ ፡ ወአሐደ ፡ እደ ፡ ውኂቦ ፡ ለደሐ ፡ ዘሲሶ ፡ ወምድረ ፡
በእደ ፡ ንጉሥ ፡ ወምድረ ፡ ዋልዋጅ ፡ ዘነበረ ፡ በእደ ፡ ጋሳ ፡ ወም
ድረ ፡ ዘነበረ ፡ በእደ ፡ ወለተ ፡ ጽዮን ፡ ብእሲቱ ፡ ለንጉሥ ፡ እማ ፡
ለወለተ ፡ ሩፋኤል[19] ፡ ወአመ፯ለሐምሌ ፡ ተወጥነ ፡ ገቢረ ፡ በዓሉ ፡
ሥሳሴ ፡ በደብረ ፡ ብርሃን ፡ ★በ፲ወ፬ዓመት ፡ ሖረ ፡ ንጉሥ ፡ ኢያ 14° a.
ሱ ፡ ውስተ ፡ ያማዕተ ፡ ተሰዊሮ ፡ ወተመሲሎ ፡ ፩ሐራዊ ፡ ሶበ ፡ ሰ
ምአ ፡ ምጽአተ ፡ ጋሳ ፡ ወኃጢአ ፡ ጋሳ ፡ ቦአ ፡ ጎንደር ፡ አመ ፡
፲ወ፩ለሚያዚያ ፡ ወበሳኒታ ፡ ሆሣእና ፡ አውአየ ፡ በእሳት ፡ አብ
*ያተ ፡ ሰብአ ፡ ከተማ ፡ ዘጐንደር ፡ ወአብያተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘቅዱ f. 42vb
ስ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወአቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ወኢየሱስ ፡ ወአመ ፡
፳ወ፬ ፡ በቅሀ ፡ ተከለ ፡ ሐይመታተ ፡ ወገብረ ፡ ደሰ ፡ ወአምሰሐሙ ፡
ለመኳንንት ፡ ሰኑየ ፡ ዕለተ ፡ ዕፁብ ፡ ወመድምም ፡፡

★ወ፳ወ፩ዓመት ፡ ሖረ ፡ ንጉሥ ፡ ኢያሱ ፡ ባሕቲቱ ፡ ወበጽሐ ፡ 21° a.
ቢቡኝ ፡ ወጐንደየ ፡ እንዘ ፡ ያጠይቅ ፡ ፀዓተ ፡ ጋሳ ፡ በፍኖተ ፡ ጐ

---

[19] ms. እሩፋኤል ፡

ጃም : ወዳሞት : ወኢተረክበ ። ወአመ : ሰምአ : ነገረ : ግፉሁ : ለነ
ጋዲ : በበር : ዘቀረጽ : ይቤ : ንጉሥ : ኢያሱ : እምነ : ፳በቅል :
ዘተፅዕኑ : ፄወ : ይኩን : በቀረፀ : ፩አሞሌ ። ወእምነ : ፰አዕዱግ :
ዘተጽዕኑ : ይኩን : ፩አሞሌ : ወእምነ : ተሸካሚሰ : ዘነሥአ : ቀረ
ፀ : ይትበርበር : ቤቱ : ወይትሃየድ : ንዋዩ : በርሂ : ይኩን : ፩ሀገ
ር : ፩በር : ወለዝ : ሥርአት : አጽሐፎ : ንጉሥ : በመጽሐፈ : ታ
f. 43ra ሪክ : ወደብዳቤ : ዘዕቃ : ቤት : ከመ : ይኩን : *ለትውልደ : ትው
ልድ : ወሞተ : አባ : ሲኖዳ : ጳጳስ : በተንኮል : ወአመ : ፲ለነሐሴ :
አዕረፈ : አባ : ስብሐት : ለአብ : ዘናርጋ : ሥላሴ : ዘደሴተ : ፃና :
ዘደረሰ : መልክዓ : ሥላሴ : ወኃዘን : ንጉሥ : ኢያሱ : እስመ : ፍ
ቁሩ : ውእቱ : ወአመ : ፳ወ፱ለታሕሣሥ : እንዘ : ንጉሥ : ውስተ :
ደሴተ : ጨቅላ : መንዞ : ለጸዊመ : ጾመ : ፍልሰታ : በዘመነ : ዮሐን
ስ : ሠረቀ : መስከረም : ሠኑዩ : ዕለተ : ውእተ : አሚረ : ኮነ : ድ
ልቅልቅ : በከተማ : እስመ : ተንሥአ : ነፋስ ፤ አውሎ : ጽኑዕ : ዘ
ውእቱ : ጠሮ : ወአፍለሰ : ሰብአ : ከተማ : ወአብያተ : ንጉሥ : ወ
አውደቆ : ለማኅፈደ : ጃን : ተከል : ወአህለቀ : ብዙኃነ : ሰብአ : ከ
ተማ : ወአብያተ : ንጉሥ : መንገለ : ርግብ : በር : ወአውዓዮ : ለ
ቤተ : ቅዱስ : ጊዮርጊስ : ወለወርቅ : ሰቀላ : ወአመ : ፳ወ፩ : ለሰ
ኔ : ወጽአ : ንጉሥ : እምጎንደር : ወመነና : ለዓለም : እንዘ : ይት
f. 43rb መሐፀና : ኀበ : *መነኰሳት : ዘአድባር : ወዘደስያት : ወዘገዳማት :

24° a. ★በ፳ወ፱አመተ : መንግሥቱ : በ፸፻፺ወ፰አመት : እምአመ : ተፈጥ
ረ : ዓለም : በዘመነ : ማርቆስ : ወኮነ : ይትአቀብ : ሥርዓተ : መን
ግሥቱ : በእደ : ወልዱ : አቤቶ : ተክለ : ሃይማኖት : አመ : ፲ወ፪ለ
ጥር : አዕረፈት : በአርዋጌ : ወይዘሮ : ወለተ : ሐዋርያት : ወለተ :
አፄ : ሱስንዮስ ፤ ወእንዘ : ሀሎ : ንጉሥ : ኢያሱ : በደሴተ : ደ
ቅ : አዘዞ : ለበጅርወንድ : ዮስጠስ : እንዘ : ይብል : ሑር : ነዓ :
በሎ : ለተክለ : ሃይማኖት : ምስለ : መኳንንት : ሥዩማን : ወስዑራ
ን : ወሰሚኦ : ተማከረ : ነዓ : ይቤሉኒ : እጼጌ : ወይቤልዎ : የአ
ሥሩከ : ወየዓርጉከ : ላዕለ : ደብረ : ወኅኒ : ወያነግሥዎ : ለዳዊ
ት ፤ ወይእዜኒ : ናንግሥከ : ወዘንተ : ብሂሎሙ : አንገሥዎ : ለተከ

ለ ፡ ሃይማኖት ፡ ውስተ ፡ መሐል ፡ ግምብ ፡ ወሰሚዖ ፡ ንጉሥ ፡ ኢ
ያሱ ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡ ለአከ ፡ ኀበ ፡ መኳንንት ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ በእ
ፎ ፡ አስሐትክምዎ ፡ ለወልድየ ፤ መጻእኩ ፡ ከመ ፡ እገሥጽክሙ ፤ ወ
ሶበ ፡ *ሰምዓ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ዘንተ ፤ ተንሥአ ፡ ምስለ ፡ መኳን f. 43va
ንቲሁ ፡ ወታቦታት ፡ ዘግምጃ ፡ ቤት ፡ ወኢየሱስ ፡ ወተክለ ፡ ሃይ
ማኖት ፡ ወበጽአ ፡ ገርጫ ፡ ወንጉሥኒ ፡ ኢያሱ ፡ መጽአ ፡ እስከ[20] ፡
ደንገል ፡ በር ፡ ከመ ፡ ይፃባዕ ፡ ምስለ ፡ ወልዱ ፤ ድኅረሰ ፡ ተመይ
ጠ ፡ ሶበ ፡ ሐመ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ይመስለኒ ፡ እምእግዚአብሔር ፡
ውእቱ ፡ መንግሥቱ ፡ ለተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ሊተኒ ፡ ትኄይሰኒ ፡ መ
ንግሥት ፡ ሰማያዊት ፡ ወዘንተ ፡ ብሂሎ ፡ ቦአ ፡ ውስተ ፡ ደቅ ፡ ወበ
ወርኀ ፡ ጥቅምት ፡ መጽኡ ፡ ገበርሞች ፡ እለ ፡ አኖሬዎስ ፡ ወያዐ
ቈብ ፡ ውስተ ፡ ፃና ፤ ያውጽእዎ ፡ ለንጉሥ ፡ ኢያሱ ፡ እምደሴተ ፡
ጸቅላ ፡ መንዞ ፡ ወያንግሥዎ ፡ ሰምአ ፡ ዘንጉሥ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡
ፈነዎሙ ፡ ለአዝማዲሁ ፡ ደርመን ፡ ወጳውሎስ ፤ ወዕልበት ፡ ተስፋ ፡
ነፍጠኞች ፡ ወአተው ፡ ጬቅላ ፡ መንዞ ፡ አመ ፡ ፳ለጥቅምት ፡ ቀዳ
ሚ ፡ ዘበጥዎ ፡ በነፍጥ ፡ ለንጉሥ ፡ ኢያሱ ፡ ወደኃሪ ፡ ረገዞ ፤ ደር
መን ፡ በኵይናት ፡ ወአውዓይዎ ፡ በእሳት ፡ ወሰሚኦሙ ፡ ሞቶ ፡ *ለ f. 43vb
ኢያሱ ፡ ተጋብኡ ፡ ኵሎሙ ፡ ካህናት ፡ ዘደሴት ፤ ወዘገጠር ፡ ወወሰ
ድዎ ፡ በታንኳ ፡ ወቀበርዎ ፡ ውስተ ፡ ምጽርሐ ፡ መቃብረ ፡ አቡ
ሁ ፡ ወእሙ ፡ ወኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ኃዘን ፡ በጎንደር ፡ ወፈድፋደ ፡ በደብ
ረ ፡ ብርሃን ፡ አሠነዩ ፡ ሥርዓተ ፡ ልቅሶ ፡ ወእርግያ ፡ እስከ ፡ መካበ
ቢያ ።

Via del Corso 437
00186 Roma

Osvaldo Raineri

[20] ms. እስ ፡

RECENSIONES

Armeniaca

Valerij Jakovlevič Brjusov, *Annali del popolo armeno*, a cura di Aldo Ferrari, Greco & Greco editori, Milano 1993, pp. 220.

L'indipendenza della Repubblica d'Armenia ha dato il via a un processo di 'decolonizzazione' culturale rispetto alla già dominante Russia; anche se è troppo presto per formulare previsioni a lungo termine, è indubbio il distacco degli intellettuali armeni non solo dall'ideologia sovietica, ma dalla stessa cultura russa. Il rischio è, ora, che si perda gradualmente la memoria delle complesse e ricche relazioni culturali tra le due nazioni, in particolare fra Otto e Novecento, che al contrario vanno rivalutate al di là delle incomprensioni ideologiche, nazionali, o, più banalmente, linguistiche.

Uno degli aspetti più interessanti di questo rapporto consiste nel genuino interesse manifestato da alcuni letterati russi per le tradizioni del «paese delle pietre urlanti». Il lettore italiano aveva finora a disposizione solo la traduzione del *Viaggio in Armenia* di Osip Mandel'štam (Milano 1988), un viaggio più sentimentale che realistico, dove l'«Armenia» era considerata più che altro come lo scenario suggestivo dello stato d'animo di un letterato tormentato, messo in crisi dal progressivo sviluppo di una intelligentsia di regime.

Per merito di Aldo Ferrari, slavista dagli interessi felicemente 'stravaganti', riscopriamo ora una sorta di Byron del primo Novecento russo, il poeta simbolista V. J. Brjusov (1873-1924), che dal 1915 al 1916 — circa quindici anni prima di Mandel'štam — aveva già percorso un «viaggio in Armenia», ma di carattere erudito e letterario. L'origine di questo interesse risale alla catastrofe del 1915, quando, per risvegliare ulteriormente l'opinione pubblica, un gruppo di intellettuali armeni, tra cui il poeta Yovhannēs T'umanean, proposero a B. di curare un'antologia della poesia armena in traduzione russa. Ciò spinse il poeta a scoprire e approfondire gli aspetti culturali di una letteratura allora frequentata in Russia solo da un ristretto gruppo di filologi, e considerata dai più come rigidamente confessionale, priva di sentimento e slanci lirici.

B. assolse il suo compito con zelo, documentandosi nelle biblioteche e diventando in breve tempo un esperto, se non della lingua, certo della storia e della letteratura armena. L'antologia uscì nel 1916; due anni dopo, fu data alle stampe anche questa operetta, intitolata Летопись исторических судеб армянского народа. Si tratta di una sintesi storica e letteraria, caratterizzata da una decisa simpatia per il popolo armeno, e al tempo stesso da una condanna dei turchi, visti come i suoi nemici e persecutori. Al tempo stesso, B. caldeggiava più o meno implicitamente la protezione dell'Armenia, come di altre minoranze, da parte della cristiana Russia. Leggiamo nell'introduzione al libro (datata

Novembre 1916): «...le sorti del popolo armeno — una parte considerevole del quale vive sul territorio della Russia — sono strettamente collegate al nostro destino. La conoscenza dell'Armenia e della storia degli Armeni è indispensabile per ogni russo che desideri avere un atteggiamento consapevole nei confronti degli avvenimenti contemporanei» (p. 45).

L'operetta è, nel complesso, una compilazione destinata al pubblico colto, integrata da alcune note esplicative, in alcuni casi aggiunte o migliorate dal curatore a uso del lettore moderno. L'attuale interesse del testo sta soprattutto nell'incontro culturale fra B. e l'Armenia, su cui Ferrari fa il punto in un interessante saggio introduttivo (pp. 11-37); d'altra parte, grazie allo stile semplice e piacevole (e ottimamente tradotto), può essere ancor oggi una lettura utile per il non specialista. Un solo appunto al curatore: una cartina geografica avrebbe potuto migliorare la fruizione del libro.

G. Traina

R. W. Thomson, *The History of Łazar P'arpec'i*, Translated by Robert W. Thomson. Columbia University, Program in Armenian Studies. Suren D. Fesjian Academic Publications, Number 4, Scholars Press (Occasional Papers and Proceedings), Atlanta (Ga.) 1991, pp. x + 308 + 1 carta fuori testo.

Da tempo si sentiva la mancanza di una versione integrale moderna di Łazar P'arpec'i, dal momento che la traduzione francese di S. Késarian (in Langlois, *CHAMA* II) era decisamente invecchiata, mentre quella inglese di R. Bedrosian — che non contemplava, comunque, il *T'ułt'* — non è mai stata data alle stampe [per le edizioni e traduzioni di Łazar cf. il saggio introduttivo di D. Kouymjian nell'anastatica dell'ed. di Tiflis, Delmar, N.Y. 1986].

La versione di Łazar, introdotta da una sobria presentazione dell'autore e dell'opera (pp. 1-31), è condotta sull'edizione critica di Tēr-Mkrtč'ean e Malxasean (Tiflis 1904), con l'aggiunta dei frammenti recentemente pubblicati da Muradyan e Sanspeur. Chiudono il volume un'Appendice con alcune note critiche (pp. 267-75), una breve bibliografia (pp. 277-82), e gli indici (pp. 283-304). Naturalmente, la carta fuori testo si deve a R. Hewsen.

La traduzione, precisa e fedele come di consueto, non ha la pretesa di fornire una nuova lettura critica del testo, e mira soprattutto a fornire un utile strumento di lavoro a storici e letterati. L'unica perplessità sorge dalla tecnica di integrare parole singole, o gruppi di parole, entro parentesi quadre. Questo procedimento, tipico di Thomson, sembra aver fatto scuola presso gli armenologi, anche al difuori del mondo anglosassone. Ci sembra tuttavia un procedimento arbitrario,

in quanto attribuisce al testo presunte 'mancanze', senza peraltro distinguere le oggettive lacune dalle consuete ellissi e ambiguità della sintassi armena.

G. Traina

Byzantinica

Angeliki E. Laiou and Henry Maguire (ed.s), *Byzantium: A World Civilization.* Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 1992, pp. 162.

This collection of essays has been published to commemorate the fiftieth anniversary of the deeding of Dumbarton Oaks on November 29, 1940. In line with the original area which fascinated Robert Woods Bliss and his wife, Mildred Bliss, the founders, it is Byzantine art and culture which came to predominate in Dumbarton Oaks (p. 3). The papers in the present collection were all delivered on November 3, 1990, in memory of this occasion, except Henry Maguire's. Besides information on Dumbarton Oaks itself the collection relays a picture of Byzantium, covering political, artistic and religious aspects, although theology and philosophy as such are not given pride of place.

In Milton V. Anastos' contribution, "Dumbarton Oaks and Byzantine Studies, a Personal Account" (pp. 5-18), we find a history of the Research Library. Besides information about Dumbarton Oaks publications, anecdotes abound such as the daily tea served at 5:00 pm as well as Alexander A. Vasiliev's death almost exactly on May 29, 1953, the fifth centenary of the fall of Constantinople (p. 10).

Speros Vryonis' "Byzantine Civilization, a World Civilization" (pp. 19-35) explains the massive Hellenic influence on Islamic civilization through the Syriac-speaking Christians, both Monophysites and Nestorians, who had adopted the curriculum of the late Greek schools of Alexandria long before the Arab conquest (p. 25).

Dimitri Obolensky's "Byzantium and the Slavic world" (pp. 37-47) discusses the various periods of this relationship. The first (500-800) is dominated by the Slavic invasion of neighborouring territory, as in the Balkans. The second period (800-1204) brought christianity to the Slavs, the third (1204-1453) culture. The relationship D. Likachev postulates between hesychasm, contemporary East European literary and iconographic movements Obolensky considers in need of further research, even if the consolidating role of the hesychast movement is beyond question (p. 47).

Irfan Shahîd's "Byzantium and the Islamic World" (pp. 49-60) is superb for the clarity of the overview it offers. His thesis is that, without Muhammad and

the mediation of Byzantium, no hellenism would have passed over to Western Europe in Medieval times (p. 59).

Angeliki Laiou's "Byzantium and the West" (pp. 61-79) gives us the key to understanding the troubled relation obtaining between Byzantium and the West: for the Byzantines, Constantine had not created a new state, but had simply transferred the capital of the Roman Empire to the East, so that the old Roman Empire still existed, at least potentially (pp. 62).

Gary Vikan's "Byzantine Art" (pp. 81-118) is informative and contains important paraphrases by way of definition which may startle the conventional reader. "What defined an icon in Byzantium was neither medium nor style, but rather how the image was used, and, especially, what it was believed to be" (p. 85). In this sense, Byzantine art is seen as "inherently functional," more specifically, as an instrument of spiritual dialogue (p. 97). Summing up the legacy of Byzantine art, ranging from the frescoed churches of Romania to the Mannerist canvases of El Greco to the impact on Cimabue and Duccio and, through them, on the Renaissance, Vikan uncovers the subtle danger, inherent in a functional approach to Byzantine art, of missing the point of its gentle beauty, reserved dignity and pathos. "(I)f in looking back we fail to appreciate what Duccio was *unable* to grasp in his Byzantine models, then we shall have failed to appreciate what is most wonderful in Byzantine art" (pp. 115-116).

Henry Maguire's "Byzantine Art history in the Second Half of the Twentieth Century" (pp. 119-162) rightly represents Byzantine art as a window on Byzantine culture (p. 119). The difference between the first and the second half of the century is that in the latter half many more icons are available; one need only think of the publication of the icons from Mount Sinai (p. 122). The mosaics in Santa Sophia were only uncovered in the 1930s and published after 1940 (pp. 122-123), whereas the mosaics of Kariye Camii, were cleaned in 1948-1958 (p. 122). Through such fieldwork the predominance of Byzantine models once found in Italy has now been balanced by works newly made available in the eastern half of the Mediterranean (p. 126). In the first decades of Dumbarton Oaks predominated the modernist tendency in Byzantine art history, characterized by a concern for the study of form and, in particular, through the revival of classical forms in Byzantine art, as well as for the relationship between Byzantine art and medieval art of Western Europe (pp. 126-127). To the former interest in *ekphrasis* or art as a rhetorical expression, saints' lives have come to receive new impetus (p. 135). But the sad tale of Bin Bir Kilise, as shown in illustrations from a period that goes from 1826 to 1971 (pp. 148-149), relays a timely warning to prevent further destruction of prime material for Byzantinists (p. 152).

In brief, the slimness and apparent simplicity of the present volume may mislead readers to overlook its denseness.

E. G. Farrugia, S.J.

Φανή Μαυροειδή, *Ο Ελληνισμός στο Γαλατά (1453-1600). Κοινωνικές και οικονομικές πραγματικότητες.* Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Φιλοσοφική Σχολή. Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Ιωάννινα 1992, pp. 292.

In questo volume viene presentato uno studio sulla vita dei Greci nel quartiere di Galata in Istanbul, dall'occupazione ottomana della città fino a tutto il sedicesimo secolo.

Infatti quel secolo che occupa la maggior parte di questo studio, è stato caratterizzato da un'intensa "comunicazione" tra la gente, causata soprattutto da esigenze di scambi commerciali che portarono anche ad inevitabili scambi culturali. Istanbul, crocevia naturale tra due continenti e nuova capitale dell'Impero Ottomano, divenne presto il centro principale dei summenzionati interscambi, ed il suo quartiere di Galata, zona per eccellenza del commercio internazionale, ospitava una grande comunità multietnica.

Questo studio esamina la situazione demografica dei greci stabiliti nella zona veneziana del quartiere di Galata e la loro composizione sociale, la vita quotidiana e le loro istituzioni ufficiali, l'economia ed il commercio, l'attività marittima ed i loro investimenti. L'autrice, dopo una ricerca durata più di tre anni negli archivi di Venezia, Ancona e Istanbul, è riuscita a presentare in modo estremamente chiaro e particolareggiato un vivissimo affresco della comunità greca di Galata. Va sottolineata l'importanza di questa comunità, composta soprattutto da ricchi commercianti ed armatori, poiché in seguito fu determinante per le scelte e lo sviluppo di meccanismi sociali che caratterizzarono la vita dell'intera comunità greco-ortodossa di Istanbul.

Lo studio è completato da un'esauriente bibliografia e da una serie di tavole che contengono: l'andamento dei beni commerciali nel porto di Galata, i mercanti e navigatori che operavano in questo quartiere, le misure usate all'epoca ed un glossario di termini commerciali dell'epoca.

K. Douramani

Ελευθερία Σπ. Παπαγιάννη, *Η νομολογία των εκκλησιαστικών δικαστηρίων της βυζαντινής και μεταβυζαντινής περιόδου σε θέματα περιουσιακού δικαίου.* I. Ενοχικό δίκαιο — Εμπράγματο δίκαιο. Εκδόσεις Αντ. Ν. Σακκούλα, Αθήνα 1992, pp. XXIX + 302.

Il volume presenta un'analisi della legislazione ecclesiastica bizantina e post-bizantina con particolare riferimento al diritto civile. La possibilità per i tribunali ecclesiastici di giudicare cause civili venne introdotta nell'impero bizantino sotto forma di privilegio ecclesiastico, già ai tempi di Costantino il Grande con la cosiddetta "episcopalis audientia". Tale privilegio comportava una

giurisdizione elettiva in quanto, qualsiasi causa di competenza del giudice secolare, ed in qualsiasi fase di giudizio, poteva liberamente essere devoluta al tribunale episcopale. Il riconoscimento da parte dell'impero di un tribunale ecclesiastico e la sua inserzione negli organi giudiziari ufficiali comportò, col passare del tempo, un ampliamento dell'attività e dell'importanza di tale tribunale. È indicativo in tal senso che nel XIV sec. con leggi di Andronico II e Andronico III Paleologo, membri del clero divennero i componenti del collegio dei "Giudici Cattolici dei Romani". Durante il periodo della turcocrazia, il ruolo dei tribunali ecclesiastici crebbe enormemente di importanza, poiché la chiesa rappresentò l'unico punto di riferimento tra la popolazione occupata; di conseguenza, tali tribunali dovettero occuparsi di tutti i rami del diritto civile.

L'autrice ricercando negli archivi monastici ed ecclesiastici della Grecia, e soprattutto di M. Athos, nonché in quelli del Patriarcato di Costantinopoli, è riuscita a tracciare con chiarezza il profilo dell'evoluzione del diritto civile bizantino e post bizantino. Il valore scientifico dell'opera è coadiuvato da buone note critiche, dalla esauriente bibliografia, e da due indici analitici contenenti rispettivamente la terminologia legale bizantina e post bizantina, e le fonti usate.

K. Douramani

Αλέξης Γ. Κ. Σαββίδης, *Μελετήματα Βυζαντινής Προσωπογραφίας και Τοπικής Ιστορίας.* Ανατύπωση άρθρων 1981-1991. Εκδόσεις Ηρόδοτος, Αθήνα 1992, pp. 500.

Questo volume offre in ristampa trentadue titoli (articoli, saggi e recensioni) di A. Savvides, redatti in greco ed in inglese durante il decennio 1981-1991. I saggi seguono due linee tematiche: la prima si occupa delle genealogie dinastiche e prosopografie bizantine e tardo bizantine (saggi I-XVII); la seconda di storia medievale di Grecia, isole dell'Egeo e dello Ionio, Asia Minore e Cipro (saggi XVIII-XXXII).

L'autore riesce ad offrire in questi lavori, oltre ad un'analisi metodica degli argomenti che tratta, delle valide conclusioni corredate da notizie molto interessanti relative soprattutto alla storia locale greca.

L'opera è corredata da tavole esplicative, fotografie e carte geografiche. Le uniche osservazioni critiche che si possono muovere a quest'opera toccano la veste tipografica non eccellente, e la qualità delle carte geografiche; quest'ultime peccano per quanto riguarda la chiarezza tipografica, rendendo alquanto faticosa la loro consultazione.

K. Douramani

Αλέξης Γ. Κ. Σαββίδης, *Η Οθωμανική κατάκτηση της Θήβας και της Λεβάδειας*. Εκδόσεις Τροχαλία, Αθήνα 1993, pp. 79.

Le sorti storiche delle regioni centro meridionali della Grecia nel 14° e 15° secolo sono state esaminate nei lavori di diversi studiosi come D. Zakynthenos, J. Koder, F. Hold, G. Dennis, e K. Setton. Quasi tutti i summenzionati studiosi si sono occupati, in parte, dell'annessione della regione della Beozia con i suoi due centri più importanti Theba e Levadeia, all'impero Ottomano.

È la prima volta che la storia della conquista di questi due grandi centri viene presentata in maniera particolareggiata e dopo un'attenta analisi delle fonti storiche esistenti. L'autore si basa sulle informazioni provenienti da fonti tardo bizantine e soprattutto sulle notizie di Sfrantzes, Chalkokondyles, Doukas e Kritoboulos.

Questo studio inizia con la descrizione delle prime escursioni dei Turcomani dell'emirato di Aydin nella regione (1339-40). Commenta il tentativo del Papa Gregorio XI di arginare l'espansione turca, progettando un grande concilio cristiano che avrebbe dovuto discutere la realizzazione di una crociata verso la città di Theba; tale concilio che avrebbe dovuto aver luogo il 1° ottobre 1373 non fu mai tenuto. Viene descritta l'occupazione di Theba da parte di Turahan Bey nel 1435 e la breve riconquista bizantina (1444-1446) della regione ad opera dell'imperatore Costantino XII Paleologo.

Infine, viene esposta la storia della conquista dei due capoluoghi che avvenne gradualmente negli anni 1456-1458 ad opera di Omer Bey; nel 1460 tale conquista fu definitiva grazie al sultano Mehmet II Fatih e coincise con il crollo del ducato fiorentino degli Acciauoli di Atene.

L'opera estremamente incisiva e chiara si presenta in ottima veste tipografica; è corredata da note critiche e bibliografiche, due cartine geografiche dei luoghi presi in esame ed undici tavole fotografiche di Theba e Levadeia.

K. Douramani

Canonica

George Nedungatt, S.J., *The Spirit of the Eastern Code*, Centre for Indian and Inter-religious Studies, Rome and Dharmaram Publications, Bangalore, India, 1993, pp. xiv + 261.

New-comers to Eastern canon law as well as specialists in the field will certainly welcome this general survey of the new *Code of Canons of the Eastern Churches*. George Nedungatt is Professor of Canon Law at the Pontifical Oriental Institute, Rome. During the eighteen-year existence of the Pontifical Commission for the Revision of the Code of Eastern Canon Law, the author

served as Relator of the study group *De clericis et de Magisterio Ecclesiastico* and as member of both the study group *De Delictis et Poenis* and the *Coetus centralis*. On the basis of the author's expertise and his keen interdisciplinary awareness, this work not only successfully provides basic introductory material to the new Eastern Code but, also, invaluable insight and significant direction for future scientific research.

Some of the matter contained in this work (parts II, IV, V and Glossary) was presented elsewhere in an earlier form (p. 258). It was updated and adapted to serve as material for the Placid Lectures that the author delivered at the Pontifical Oriental Institute (29 March – 2 April, 1993) under the title "The Spirit of the Eastern Code". This work was subsequently published as part of the Placid Lecture Series.

Besides an Appendix which includes a helpful Glossary to explain terms used in the new Eastern Code, this work contains fourteen chapters which are divided into five parts. Part One is a Preamble which, in chapter 1, highlights the role of law in the Church given that "justice, being an integral part of love...has to be safeguarded and promoted by rules and norms internal to the Church" (p. 8). In chapter 2, the author identifies the five dimensions of the theology of law: anthropological, christological, pneumatological, ecclesiological and sociological. In the same chapter, Nedungatt is critical of legislation passed or enforced not for the "good of the Christian faithful but for the protection of hierarchical interests or Ecclesiastical Zionism" (p. 24). The author's forthright, yet constructive, criticism here, as elsewhere in the book, proves thought-provoking and challenging.

Part Two surveys the new Eastern Code and comments, in chapters 3-9, on salient aspects of the Code. Chapter 6 is noteworthy for its exact translation of canon 28 and the helpful discussion distinguishing a "rite" from an "*Ecclesia sui iuris*". Nedungatt resumes his commentary regarding "rite" in chapter 9 concerning inter-ritual matters. The author rightly points out that, since a rite has four elements (liturgical, theological, spiritual and canonical), the formation of Easterners admitted to Latin religious institutes must cover not just the liturgical but all these aspects (p. 126).

Part Three constitutes a case study of the constitutional change of the Syro-Malabar Church necessitated by the promulgation of the Eastern Code (ch. 10) and the new hierarchical structure subsequently given the Syro-Malabar Church by being erected as a Major Archiepiscopal Church (ch. 11). The study is not only significant for the Syro-Malabar Church but, also, for other Churches (e.g. the Syro-Malankara Church) which may not fit one of the four models of *Ecclesia sui iuris* recognized by the new Eastern Code. Copious endnotes also provide a wealth of information for future canonical writings.

Part Four (ch. 12-13) is an important guide to distinguishing between the concepts of "common law" and "particular law". The author highlights the complementarity that exists between the unity effected in a "common code" for the

Eastern Catholic Churches and the diversity or variety legitimately expressed in the same Churches' "particular codes".

In Part Five, Nedungatt offers a general critical assessment of the Eastern Code in the hope of contributing to its future improvement. Though stating that the constitutional law for the Eastern Churches needs improvement, the author acknowledges the great advance the Eastern Code has made over the preceding Eastern canonical legislation. This is due to the Code's faithful application of the newness of the Second Vatican Council including its shift in perspective from the universal to the particular. It is in this ability to blend and balance the old and the new that the author identifies the spirit of the Eastern Code.

It is unfortunate that many errors appear in the published text. Given the distance between the author in Rome and the publisher in India, the text could not have been proofread as well as the author would have liked. This will undoubtedly be remedied in a second edition. For this work's content as well as the expertise that the author brings to it, *The Spirit of the Eastern Code* should be required reading even for canon law specialists.

J. Abbass, O.F.M. Conv.

Joseph Prader, *La legislazione matrimoniale latina e orientale*: Problemi interecclesiali, interconfessionali e interreligiosi, Edizioni Dehoniane, Roma, 1993, pp. 106.

Experts in matrimonial canon law will already recognize Monsignor Joseph Prader as the author of *Il Matrimonio in Oriente e Occidente* (*Kanonika* 1, Rome 1992). Besides teaching at the Pontifical Oriental Institute in Rome, Prader brings to his work in this specialized field years of experience as an ecclesiastical tribunal judge as well as a consultor to both the Pontifical Commission for the Revision of the Code of Eastern Canon Law and the Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts. This shorter and more restricted work will undoubtedly be of great assistance to those who, by reason of their office or apostolic ministry, deal frequently with the Eastern Churches and their faithful.

Prader limits his comparative study of the Latin and Eastern matrimonial legislation to examine, in the first part, inter-ecclesial problems that result from the fact that, according to the first canon of each Code, the Latin Code applies only to Latin Catholics while the Eastern Code generally applies only to Eastern Catholics. The second part of the book examines inter-confessional and inter-religious problems that arise from the norm that merely ecclesiastical laws bind only Catholics (CIC c. 11; CCEO c. 1490). Part I is divided into 4 sections while part II contains 9 sections.

In part I, Prader first gives a concise description of the 21 Eastern Catholic Churches. However, it should be noted that, by his apostolic constitution *Quo maiori* (16 December 1992), Pope John Paul II erected the Syro-Malabar Church as a Major Archiepiscopal Church (p. 11). The author then outlines the Latin and Eastern norms that regulate enrollment in a specific Church *sui iuris*. The comparison here is particularly helpful since matrimonial validity questions will inevitably involve a knowledge of these canons. With regard to the presumption in CCEO c. 32 §2 concerning transfer to another Church *sui iuris*, it may be useful to add (p. 17) that the same presumption has been accorded Latin Catholics according to a Rescript granted (26 November, 1992) by the Roman Pontiff [*Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993) 81].

In the third section of part I, Prader makes important mention of the canonical norms of both Codes that regulate relations between the Latin and Eastern Churches. It would appear, however, that CCEO c. 193 §1 (p. 23) does not bind Latin bishops since the words *etiam Ecclesiae latinae* were removed from that canon of the *Schema novissimum* [*Nuntia* 31 (1990) 39]. In the last section of part I, the author highlights the Eastern norm (CCEO c. 828) that requires the "sacred rite" as part of the canonical form for the valid celebration of marriage. In this regard, Prader rightly states that a Latin Ordinary cannot dispense from the sacred rite when two Eastern Catholics or a Catholic and an Orthodox marry (p. 40).

Though both Codes provide that merely ecclesiastical laws bind only Catholics, the Latin Code does not then establish which law is to be applied by an ecclesiastical authority when judging the validity of a marriage between two baptized non-Catholics. In part II of his study, Prader explains that this *lacuna legis* has been filled by the Eastern Code (cc. 780 §2 & 781) and he proceeds to describe eight marriage situations in the light of these Eastern canons and the lack of similar Latin norms. The contrast between the Latin and Eastern legislation becomes apparent when judging the validity of the marriage of two baptized Eastern non-Catholics celebrated before witnesses alone. While a Latin tribunal would declare the marriage invalid only if the parties could not have access to their priest without grave inconvenience, an Eastern tribunal would declare the marriage invalid by applying CCEO c. 781, n. 2° and, by means of it, Orthodox law which does not recognize the validity of such a marriage (p. 61).

Because these Eastern norms have recourse to whichever law that binds the non-Catholic, canonists and judges will also need to be aware of matrimonial law proper to another Church, an ecclesial community or even a secular state. In this regard, Prader's laborious and wide-ranging research is evident (esp. pp. 61-67) and very valuable. The author's presentation of different marriage scenarios in the context of these norms also serves as an indispensable reference point for further, in-depth research. This research can begin by more closely examining some of the questions that Prader raises throughout his book (e.g. p. 77). These

questions, too, add to the fine contribution of this book since they can only result from years of experience in dealing with these delicate canonical matters.

J. Abbass, O.F.M. Conv.

Codicologica

M. Luisa Agati, *La minuscola «bouletée»*, voll. 1 e 2 (= Littera Antiqua 9, 1 e 9, 2), Città del Vaticano 1992, pp. XXIII + 368; pp. 10 + 220 tavole.

Oggetto di questo saggio è la minuscola definita in maniera efficace *bouletée* da J. Irigoin al colloquio di paleografia greca, tenutosi a Parigi nel 1974. (Cfr. J. Irigoin, "Une écriture du Xe siècle: la minuscule bouletée", in *La Paléographie grecque et byzantine*, Colloques Internationaux du C.N.R.S. 559, Paris 1977).

Il lavoro si apre con un primo capitolo di tipo introduttorio in cui, dopo un rapido quadro storico, si descrive la *bouletée* e se ne analizzano le forme caratteristiche delle lettere. Il secondo capitolo, che costituisce la parte più ampia del volume, ci offre la descrizione dei manoscritti in *bouletée*, raggruppati secondo le lç' o caratteristiche grafiche.

La prima sezione del capitolo raccoglie tutti quegli esemplari che presentano un'espressione perfetta dello stile e raggruppa sotto la definizione di *bouletée canonica* circa 130 manoscritti tra i quali se ne distinguono però alcuni che, pur restando all'interno di questo gruppo, presentano variazioni grafiche personali più o meno evidenti. Vengono così individuate all'interno della stessa variante minuscole ad aste allungate, di modulo slanciato, schiacciato, allargato e minuscole di aspetto tardivo. Si passano poi in rassegna i manoscritti in bouletée *élancée*, quei manoscritti cioè che presentano una scrittura caratterizzata dalla riduzione generale dei nuclei ed un'alternanza ricercata tra nuclei stretti ed oblunghi e nuclei larghi e schiacciati. Altra tipologia di manoscritti è quella che presenta una scrittura nettamente inclinata a destra e già definita per questo *italique* da J. Irigoin. Si tratta di una grafia che mantiene le caratteristiche tipiche della *bouletée*, tranne la verticalità dell'asse, e per questo i confini con una qualsiasi minuscola inclinata coeva diventano molto labili.

Ci troviamo così davanti ad una mole notevole di esemplari che vengono sottoposti ad una rigorosa analisi grafica e raggruppati secondo i principali stili presenti all'interno della scrittura in questione, giungendo in questo modo all'individuazione di molti copisti non altrimenti noti. Il capitolo seguente si occupa delle *differenziazioni fisiche dei codici* e propone accurate analisi di carattere più specificamente codicologico e dell'ornamentazione. Vengono così passati in rassegna i tipi ed i sistemi di rigatura più diffusi nei testimoni considerati. Sono anche evidenziate altre particolarità quali la presenza, rilevata in alcuni esemplari, di croci ed asterischi oppure del «chiodo». Per questi segni

si afferma, come constatano anche altri studi recenti, la non limitata diffusione del loro uso a particolari centri scrittori come quelli dell'Italia meridionale, nel caso del chiodo, oppure delle crocette a scriptoria come quello studita e di Efrem, a differenza dell'opinione diffusa ancora in lavori dello scorso decennio. Il primo volume si chiude così con una breve conclusione e gli accurati indici per la consultazione. L'ampia raccolta di tavole (220), costituente il secondo tomo dell'opera, chiarifica le considerazioni che l'autrice propone nelle sue dettagliate analisi delle scritture e permette al lettore di farsi un'opinione propria al riguardo.

Il pregio principale di questo lavoro è quello di essere stato condotto su basi strettamente paleografiche e di aver quindi cercato nella scrittura e nella sua analisi i criteri di classificazione della medesima. Nessun fenomeno grafico è del resto spiegabile se non all'interno della scrittura: gli elementi esterni (socio-culturali ecc.) agiscono, ma non sono mai il fenomeno principale di tali mutamenti. Oltre a meriti di tipo metodologico questo lavoro ci presenta anche degli importanti progressi sul piano più generale della conoscenza della *bouletée*. Fondamentale è la costatazione, basata sia su note di colophon che su caratteristiche codicologiche di vario genere, di un'estensione di questa grafia alle aree provinciali dell'impero. Di una diffusione della *bouletée* in area provinciale l'Agati ha già del resto parlato nella sua relazione al terzo colloquio di studi di paleografia greca (Erice '88), ed ha così rettificato su basi solide l'opinione comune che, sulla scia di Irigoin, tendeva a limitare l'impiego di questa scrittura alla Capitale. Viene così ampiamente documentata la propagazione della *bouletée* sia in province orientali dell'impero, sia in Italia meridionale.

Le descrizioni dei manoscritti che precedono, come le loro riproduzioni, sono sufficienti a dimostrarci che la propagazione del modello, che qui si constata, non significa necessariamente snaturamento. Non sono infatti pochi i testimoni citati che mostrano indizi chiari di provenienza provinciale ed allo stesso tempo una grafia conforme al «modello» che si ritrova in manufatti di sicura origine metropolitana. Nel caso dell'Italia meridionale, oltre a manoscritti di sicura provenienza da questa regione (attività dei copisti anonimi K ed O), l'Agati ne individua anche molti altri che mostrano alcune caratteristiche (codicologiche o d'ornamentazione) che, isolatamente prese, sono indice d'origine italo-greca, e si limita in questo caso a darne informazione di volta in volta, senza per questo trarne delle conclusioni sulla provenienza del manoscritto. L'autrice giunge a pensare (p. 335) ad una confluenza della *bouletée* in tipologie indigene, la cui matrice sembrerebbe appunto potersi riconoscere in essa (ib.) ed individua un esempio particolarmente evidente del fenomeno sempre nelle scritture italo-greche. L'Italia meridionale, in epoca prenormanna, presenterebbe quindi già una forte rete di rapporti con Costantinopoli (soprattutto tramite il monachesimo), come del resto mostra anche, accanto a recensioni di tradizioni testuali indigene, la diffusione di testi e di modelli costantinopolitani. La creazione di minuscole come quella detta ad *as de pique*, la *minuscola niliana*,

la *rossanese* e la *scrittura di Reggio*, sarebbe quindi il risultato dell'interazione di modelli costantinopolitani con una non indifferente capacità di rielaborazione presente in queste regioni, tale da raggiungere risultati assolutamente unici ed autonomi nei confronti del resto dell'ecumene bizantino. Ugualmente interessanti sono l'accostamento che viene proposto (p. 331) con le scritture di carattere rotondo-quadrato con rigonfiamenti a forma di zampe (classificati tra le scritture "affini" e qui rappresentati dai *Cryptt. B. α. XXIII, B. β. IX e B. β. X*), definite *à pattes* da P. Canart ed il confronto, sia pure fatto con molta prudenza, con la minuscola a nuclei rotondi ed aste tozze del gruppo italo-greco dei vangeli «Ferrar». Grafie che invece vengono espressamente ricondotte a modelli influenzati dalla bouletée sono quelle presenti negli italo-greci *Vatt. gr. 1648* (ff. 1r-13r) e *gr. 1659*, appartenuti al monastero di S. Maria del Patir, e caratterizzati da un modulo più minuto il primo, mentre il secondo da un'inclinazione a sinistra più accentuata. Nonostante la presenza di questi esemplari in scritture vicine alla *bouletée*, o ad essa affini, l'autrice ritiene improprio parlare di una *bouletée* italo-greca e preferisce vedere il fenomeno come un riflesso, talora neanche cosciente, di una moda costantinopolitana che si va ad innestare su di una base fortemente creativa di elementi indigeni.

Un altro elemento, già contenuto nella relazione di Irigoin, che il presente studio approfondisce e cerca di chiarire è il genere di definizione che si può applicare alla scrittura in questione. Nonostante la difficoltà presente in paleografia greca qualora si debbano usare termini come *stile grafico*, o *tipo* o *canone* lo studio risponde al problema di definire la *bouletée* allo stesso modo di Irigoin, ma su diverse basi. La risposta dello studioso francese si era basata sulla limitata diffusione temporale della *bouletée* e al proposito affermava "écriture à la mode, sa vogue n'a pas duré longtemps" (*cit.*, p. 197) giungendo a prospettare per questo stile un'evoluzione che da un acmè dato dalla metà del secolo raggiungerebbe il declino con l'ultimo quarto dello stesso secolo. L'Agati risponde ugualmente di non poter parlare di canone per questa scrittura, come per la coeva *Perlschrift*, ma non prendendo come fattore classificatorio il criterio temporale, quanto la natura particolarmente artificiosa e di scuola di questa grafia. A causa del grande sforzo calligrafico richiesto la *bouletée* non è riuscita a fissarsi in un canone vero e proprio ed è caduta presto in disuso. L'autrice sostiene a questo proposito che la *bouletée*, "non è un canone, ma solo un tentativo di essere tale"(p. 335). La mancanza stessa di diversificazioni tra i prodotti in *bouletée* canonica e quelli denominati «delle origini», che non sia semplicemente collocabile nel passaggio dalla rigidità della minuscola arcaica a forme più evolute, porta la studiosa ad escludere anche la possibilità di parlare di una fase preparatoria di questa scrittura. La *bouletée* sarebbe quindi da porre nel filone della minuscola filosofica con cui condivide la presenza di grossi ispessimenti terminali, scrittura legata alla rinascita del IX secolo a Costantinopoli e che trae il nome dalla sua prevalente destinazione alla copia di testi filosofici in volumi di lusso. Tale accostamento che nello studio dell'Agati è solo segnalato

(p. 334) è stato del resto approfondito e chiarito in un lavoro di L. Perria, uscito contemporaneamente al presente libro (Cfr. L. Perria, "Scrittura ed ornamentazione nei codici della collezione filosofica", in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 28 (1991) 45-111).

Si tratta quindi di uno studio interessante oltre che sul piano dell'analisi dei singoli testimoni anche su quello sintetico delle conclusioni. L'ampiezza del materiale esaminato pone inoltre solide basi per futuri lavori che ci auguriamo possano altrettanto validamente contribuire alla conoscenza del fenomeno grafico in ambito bizantino e favorire così una maggior comprensione delle congiunture storico-culturali di cui la scrittura è espressione.

L. Pieralli, O.C.D.

Herbert Hunger, Wolfgang Lackner, Christian Hannick, *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek* (Teil 3/3 Codices Theologici 201-337), Verlag Brüder Hollinek, Wien 1992; pp. XXI + 573.

Il presente volume costituisce il completamento del catalogo dei *Codices Theologici*. Vengono esaminati i 137 manoscritti del gruppo, quasi tutti contenenti testi sacri, teologici, liturgici ed agiografici. Sono tutti codici del X-XVI secolo, tranne il *Theol. gr. 209*, palinsesto, che reca nella *scriptio inferior* il testo di un lezionario del IX secolo.

H. Hunger, nella prefazione, informa di aver già iniziato il lavoro di revisione del *Supplementum graecum*, pubblicato nel 1957 e riafferma per il presente volume i medesimi criteri di catalogazione dei quali già si era servito nei tomi precedenti. Il collaboratore di Hunger nella realizzazione di questo volume non è stato, come per i precedenti, Otto Kresten, ma W. Lackner (prematuramente scomparso all'inizio del 1992), autore della sezione dedicata ai codici austriaci del catalogo dei *Codices Chrysostomici Graeci*. I manoscritti liturgici sono invece rimasti oggetto del lavoro di Christian Hannick.

L'impostazione generale del catalogo resta quindi immutata e per ciascun codice si dà prima la datazione, il materiale, le dimensioni, il numero dei fogli; poi si descrive il contenuto, la composizione dei fascicoli, la rigatura, la filigrana se si tratta di manoscritti cartacei. Viene inoltre segnalato, quando è possibile, il copista e talora anche i possessori dei manoscritti. Si prendono anche in considerazione l'eventuale ornamentazione, le caratteristiche della legatura e la bibliografia relativa al manoscritto in questione. Ricchi ed accurati sono gli indici dei nomi e delle cose notevoli, come altrettanto prezioso si rivela l'elenco degli *incipit* di testi inediti o poco noti.

Molti dei manoscritti sono stati vergati da famosi copisti come Andrea Darmario, oppure Johannes Sambucus, l'umanista ungherese del XVI secolo che con la donazione della propria biblioteca ha contribuito alla formazione di buona parte del fondo greco della Österreichische Nationalbibliothek. Molti manoscritti appaiono invece legati alla figura del diplomatico imperiale, ma anche naturalista ed antiquario, Augerius von Busbeck (1522-1592), che in una delle sue ambascerie a Costantinopoli raccolse circa 250 manoscritti greci poi confluiti nella *Bibliotheca Palatina Vindobonensis*.

La sola osservazione che ci sembra di poter fare a conclusione di questa presentazione dell'opera è data dalla constatazione che nel catalogo di Vienna non si trovano tutti i ragguagli, soprattutto d'ordine codicologico, forniti da altre pubblicazioni recenti. Ben consci, del resto, della consequenzialità e coerenza delle scelte catalografiche operate in questo lavoro, esprimiamo un piccolo interrogativo che tuttavia non tocca in niente le qualità fondamentali dell'opera.

L. Pieralli, O.C.D.

Exegetica

Steve Mason, *Josephus and the New Testament*, Hendrickson Publishers, Peabody (Ma.) 1992, pp. 8 (non num.) + 248.

Steve Mason, già autore di una dissertazione sul rapporto fra Flavio Giuseppe e i Farisei (pubblicata a Leiden, 1992), insegna "Humanities" in un college canadese. Una sorte comune a molti giovani studiosi nordamericani, che dopo un training iperspecializzato si ritrovano poi a insegnare una vasta materia, ma a livelli elementari e generici. Il presente volumetto — un'introduzione a Giuseppe indirizzata soprattutto a studiosi del Nuovo Testamento — risente di questo contrasto.

Infatti, per agevolare lo studio di una figura importante e complessa come Giuseppe, da parte di studenti poco versati nei classici, M. adotta un tono informale e confidenziale. Purtroppo non riesce a trovare uno stile adeguato di divulgazione, semplifica esageratamente le questioni e spesso risulta sciattamente colloquiale. Il tutto a danno del duplice e difficile intento, da lui perseguito, di definire la personalità di Giuseppe al di là della *Quellenkritik* positivistica, e facilitare l'analisi storica del Nuovo Testamento.

In realtà, il libro di M. difetta proprio di spessore storico, a meno che non si voglia definire come storia una narrazione perlopiù *événementielle*; anche la «personalità» di Giuseppe non appare. È comunque di qualche utilità la parte centrale dell'opera (pp. 85-185), dedicata ad aspetti prosopografici. In definitiva, M. non risolve il contrasto fra specialismo e divulgazione; ciò spiace, anche perché, mentre il testo richiederebbe una maggiore riflessione storica, tecnica-

mente il volumetto è molto ben strutturato, e oltretutto corredato in modo ineccepibile da bibliografie ragionate, cartine, genealogie, specchietti cronologici e un indice delle fonti.

G. Traina

Elisabeth von Erdmann Pandžić, Basilius Pandžić, *Juraj Dragišić und Johannes Reuchlin*, Eine Untersuchung zum Kampf für die jüdischen Bücher mit einem Nachdruck der "Defensio praestantissimi viri Joannis Reuchlin" (1517) von Georgius Benignus (Juraj Dragišić). (= Quellen und Beiträge zur kroatischen Kulturgeschichte, 1. Herausgegeben von E. von Erdmann Pandžić, Fach Slavische Philologie der Universität Bamberg), Bamberg 1989, pp. 144 + 48 della riproduzione fotostatica della "Defensio".

Il libro ha due strati: il primo è costituito dallo studio su Juraj Dragišić e Johannes Reuchlin, corredato dalla ristampa della "Defensio" di Dragišić. Dopo la breve introduzione, la ricerca è rivolta alla figura di Reuchlin (1455-1522) e al suo atteggiamento verso la tradizione ebraica post-biblica (pp. 15-70). Si spiega come e perché Reuchlin si preoccupi di tale tradizione (Talmud specialmente), che bisogna altamente rispettare. Dopo di che, viene la controversia su di lui e sul suo rapporto con tale tradizione.

Nel secondo strato la ricerca verte sull'inserirsi di Juraj Dragišić nella controversia reuchliniana (pp. 71-134). Juraj Dragišić, in latino Georgius Benignus (c. 1445-1520), arcivescovo e studioso, difende Reuchlin e il suo rapporto con la tradizione ebraica. Dragišić scrive un dialogo fittizio, "Defensio praestantissimi viri Ioannis Reuchlin LL. Doctoris, a Reverendo patre Georgio Benigno Nazareno archiepiscopo Romae per modum dialogi edita" (1517). Questo dialogo è descritto ed esaminato sotto diversi aspetti (struttura, argomentazione, intenti e risultati). Nella conclusione, dove si paragonano le idee di Reuchlin e di Dragišić, gli AA. von Erdmann e Pandžić concludono che la "Defensio" di Dragišić in favore di Reuchlin, basandosi sugli argomenti di provenienza teologica, "si limita ... all'interesse per la tradizione ebraica post-biblica, in quanto utile all'esegesi cristiana" (p. 134).

L'elenco bibliografico (pp. 135-138) si limita a menzionare opere secondarie che trattano di Reuchlin e di Dragišić. Utile l'*Index nominum* (pp. 139-141). Come allegato, è riprodotto fotostaticamente l'esemplare a segnatura F 2735 della Biblioteca Universitaria di Freiburg im Breisgau, della "Defensio" di Dragišić.

Lo studio e la ristampa della "Defensio" rappresentano un valido contributo alla storia del dialogo ebraico-cristiano e fa meglio conoscere due precursori della concordia fra le religioni del mondo e dell'esegesi moderna. A questo pro-

posito, come sottolineano gli AA., si aprono le porte ad ulteriori ricerche (p. 134).

I. Golub

Michel Tardieu (ed.), *La Formation des canons scripturaires*, Patrimoines religions du Livre, Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 249.

Faisant suite au volume *Les Règles de l'interprétation* (Paris 1987), ce recueil présenté par Michel Tardieu contient des travaux effectués en 1987-1989 dans le cadre du Centre d'études des religions du livre, à l'École pratique des hautes études, Paris. Il s'ouvre par un long essai fort intéressant sur la question du corpus platonicien au début du XIXe siècle. L'auteur, Marie-Dominique Richard, résume en finale les positions actuelles sur le problème de l'enseignement ésotérique de Platon: y répondre aujourd'hui, c'est encore se déclarer pour ou contre Aristote! Informatif mais sans discussion, l'article suivant de Nalini Balbir sur les corpus du bouddhisme et du jaïnisme dépasse de beaucoup la compétence du soussigné.

Guy Monnot, dissertant sur *Le corpus coranique*, se risque à cette proposition: "Dans la pensée de son auteur, le Coran est ce qui, du Livre éternel et divin (*Kitāb*), est donné à la communauté musulmane comme lectionnaire (*Qur'ān*), afin de la distinguer (*Furqān*) des Gens du Livre antérieurs mais inférieurs à elle" (p. 67). Chaque mot de la proposition devrait être rediscuté et pesé à nouveau. L'idée de lectionnaire, par exemple, où *qur'ān* correspondrait dans son sens coranique au syriaque *qeryānā* (cf. p. 64), ne vise à mon avis qu'un aspect de la chose. La structure poétique du Coran et l'importance de la mémorisation du texte constituent deux éléments contraires à la nature des lectionnaires chrétiens, constitués de textes non poétiques lus à l'office, par opposition aux psaumes et hymnes déclamés ou chantés. Le point commun dans la racine est plutôt la récitation à haute voix, la proclamation. Je n'ai pas compris pourquoi l'auteur, lorsqu'il parle de l'ordre des sourates, ne revient pas sur la distinction canonique entre les morceaux de la Mecque et ceux de Médine, car cette périodisation tend à l'intérieur même du corpus une chaîne chronologique sur laquelle se tisse la trame de la révélation.

La contribution de Charles Mopsick sur le Zohar, donnant des précisions sur chaque traité, outre une riche bibliographie d'ouvrages peu accessibles au non-spécialiste, met à jour la question de l'auteur du corpus: un tout récent article de Yehouda Liebes montre qu'il ne faut plus l'attribuer à un seul personnage, mais à tout un groupe de cabalistes castillans autour de R. Moïse de León, vers la fin du XIIIe siècle. Corpus "ouvert" (cf. p. 85), le Zohar et la littérature mystique qui le suit s'inscrivent dans le contexte de la Torah orale, formant "un nouveau

corpus inspiré, sinon révélé, qui s'ajoute ainsi à la Bible et au Talmud" (p. 102). L'ouvrage classique cité en note 13, p. 81, *Einleitung in Talmud und Midrash*, est à lire maintenant dans sa huitième édition, entièrement assumée par Günter Stemberger.

François Laplanche livre de solides pages sur Grotius et la controverse autour du canon de l'Ancien Testament au XVIIe siècle. S'il a raison de la focaliser autour de deux grandes questions, "la nature exacte de l'inspiration" et "le rapport entre le livre saint et l'institution ecclésiale" (p. 113), il me semble que la méconnaissance qu'on avait alors des antiquités chrétiennes jouait aussi un mauvais rôle. Grotius se trompe en voyant dans le IVe siècle l'âge d'or de l'Église indivise, sous l'égide de pieux empereurs: c'est faire bon marché de la querelle arienne. Quant à son recours à Jérôme (cf. p. 116), il suscite le problème de la réception de l'*hebraica veritas* à côté de la Vetus Latina traduite sur le grec, ce qui embrouille davantage encore le débat plus qu'il ne le clarifie. Ces erreurs du passé, tout excusables qu'elles soient, ne devraient pas nous occulter aujourd'hui l'importance des réalités de l'histoire, face aux questions d'ordre théologique.

La conclusion positive de Bernard Barc à son *Siméon le Juste, rédacteur de la Torah?* est une construction si lisse qu'on s'en voudrait d'y voir quelque faille. Malheureusement, ses bases ne me semblent pas très sûres, comme par exemple ce qu'il dit sur "l'acte de fondation de Yavnéh", confronté aux remarques de Stemberger, *op. cit.* p. 15-16, qui se réfère entre autres à Neusner. Quant à certaines thèses, elles sont assez fantastiques: un sous-titre s'énonce *Le vieillard Siméon en survie dans le Temple* et l'on y apprend que ce personnage de Lc 2,25s est le même que celui de Si 50,1s; que dire alors de la prophétesse Anne de Lc 2,36s? malgré les assurances de l'évangéliste, ne serait-elle pas la mère pluri-centenaire de Samuel?

Micheline Albert décrit en quelques pages *Les «Bet Mawtbé» nestoriens*, ou *Sessions*, un des cinq ensembles de livres qui forment l'Ancien-Testament des Syro-Orientaux. Très bien documentée, avec un tableau précis, l'étude de Mme Albert mériterait d'être étendue à la tradition de cette Église en langue arabe. De la GCAL de Georg Graf, on apprend déjà que la grande oeuvre exégétique du nestorien Ibn aṭ-Ṭayib († 1043), intitulée *Le Paradis du Christianisme*, suit un ordre apparenté. Plus intéressante encore la liste du canon donnée par al-Hashimî, cf. p. 88 de la traduction française de G. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mûn. Les épîtres d'Al-Hashimî et d'Al-Kindî*, Paris 1985, ou la traduction latine du XIIe siècle dans MCam 11-12 (1949) 379: mis à part le contenu indéterminé de la "Sagesse de Salomon", c'est l'ordre d'un manuscrit nestorien de Londres, daté de 899 (cf. p. 156). A mon avis, il s'agit là d'un indice sérieux à la fois sur l'époque et sur le milieu de cet écrit et, partant, de la réponse chrétienne qui lui est faite; l'attribution au IXe siècle et, comme le texte le dit lui-même, à l'entourage du patriarche nestorien Timothée s'en trouverait confirmée.

Robert Beylot prouve de manière convaincante que *L'irruption des Maccabées dans la Bible éthiopienne* ne date, pour les deutérocanoniques, que du XVIIe siècle, puisque c'est du latin qu'ils ont été traduits, à l'initiative des missionnaires jésuites. Les autres livres des Maccabées dans l'actuel canon de l'Église d'Éthiopie sont des productions locales, probablement du XVe siècle (cf. p. 172). Étudiant les *Titres et prologues dans la chaîne arménienne sur les Épîtres catholiques*, Charles Renoux montre à son tour que l'original grec qui a dû servir à la traduction ne correspond à aucun texte connu aujourd'hui. Les versions arméniennes, faites à partir de prologues bibliques "émanant vraisemblablement de milieux palestiniens" (p. 189), viennent heureusement élargir la documentation sur ce genre de littérature.

Alain Le Boulluec consacre des pages fort éclairantes au sujet *De l'usage de titres «néotestamentaires» chez Clément d'Alexandrie*. Certes, pour Clément, "tout *logion* attribué au «Seigneur», quelle que soit la source où il le trouve", est parole divine (p. 196). Mais la conclusion de l'auteur est à méditer attentivement par tous ceux qui, s'occupant de gnosticisme, doivent utiliser l'Alexandrin: "En somme, si la délimitation du sacré, pour d'autres, coïncide, en matière d'Écriture, avec la clôture d'un «canon», l'indétermination apparente du corpus «néotestamentaire» de Clément est constamment dominée par le verrouillage exégétique et dogmatique" (p. 201).

L'étude d'Alain Desreumaux sur *Les titres des oeuvres apocryphes chrétiennes et leurs corpus: le cas de la «Doctrine d'Addaï» syriaque* est peut-être trop subtile. Alors qu'il conclue: "En monde syriaque, la permanence est assurée par la stabilité des figures" (p. 216), je me demande où cela ne serait pas le cas, en régime chrétien — sinon ailleurs. Son argumentation fait trop cas d'une différence entre titre et *explicit* repérée dans un manuscrit, alors qu'on devrait retrouver le titre en fin de texte, ce à quoi il ajoute: "Tel est, en effet, le procédé habituel qui permet de «délimiter» un texte dans un manuscrit écrit en continu" (cf. p. 206). Cette affirmation sera justement démentie par l'article qui suit. Se penchant sur *Les titres du Codex I (Jung) de Nag Hammadi*, Jean-Daniel Dubois relève en effet que l'intitulé se trouve le plus souvent à la fin du traité (21 cas sur 37, cf. p. 221). De plus, quand il se rencontre au début et à la fin, il n'est pas toujours identique. Mais l'intérêt de l'article de Dubois est ailleurs. Après avoir considéré le Codex comme un tout, l'auteur se demande "pourquoi autant de pages ont circulé sans titre" (p. 234). La Prière de Paul placée au début du recueil pourrait en être comme un sommaire, la "paternité" de l'apôtre rejaillissant "sur l'ensemble du codex" valentinien. La proposition est très séduisante, de même que celle de voir dans "l'assemblage en codex de ces divers traités" un "but catéchétique", si bien sûr les pages difficiles du *Traité tripartite* en constitueraient la toute fin de parcours!

Madeleine Scopello termine le volume avec une brève étude sur les *Titres au féminin dans la bibliothèque de Nag Hammadi*. S'il est juste qu'il fallait relever la présence de femmes dans ces titres, le fait qu'elles soient toutes, comme

l'auteur le concède, des "entités mythiques" (p. 242) ne m'aide guère à avoir une trop haute opinion du féminisme gnostique.

Pour finir, un mot sur le titre du recueil, puisqu'aussi bien les études présentées ont attiré l'attention sur ce type d'énoncés. N'y a-t-il pas un peu d'injustice à mettre un article défini, sans aucune proposition du genre d'«autour de», dans l'intitulé d'un ouvrage qui laisse tant de domaines inexplorés? Le Véda, la littérature avestique, les corpus égyptiens etc., autant de sujets qui ouvriraient davantage encore l'horizon de la recherche. On espère ainsi un nouveau volume!

Ph. Luisier, S.J.

Historica

Pier Francesco Beatrice (a cura di), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*. Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, pp. 210.

Questo volume, raccoglie i saggi di alcuni noti storici e si propone di portare l'attenzione del lettore su una delle cause della vittoria del cristianesimo sulle religioni pagane: l'intolleranza della nuova religione nei confronti delle altre presenti nell'impero romano, intolleranza radicata nella convinzione di professare l'unica religione vera emersa in forma particolarmente vistosa nel IV sec.

Il primo saggio di J. Gaudemet, "La legislazione antipagana da Costantino a Giustiniano", pp. 15-36, è uno studio dei dati offerti dalla legislazione antipagana, dalla "conversione" costantiniana fino al cesaropapismo di Giustiniano.

Il secondo saggio è di H. C. W. Frend, "I monaci e la fine del paganesimo greco-romano in Siria e in Egitto", pp. 37-55. Lo studioso si occupa di un aspetto particolare del fenomeno monastico, vale a dire la violenza esercitata dai monaci contro il paganesimo, soprattutto in Siria, in Fenicia ed in Egitto durante gli ultimi decenni del IV e la prima metà del V secolo.

Il terzo saggio di J. Rougé, "La politica di Cirillo d'Alessandria e l'uccisione di Ipazia", pp. 57-78, è un'analisi dell'autore sugli eventi che insanguinarono Alessandria durante i primi anni dell'episcopato di Cirillo, gli stessi eventi che culminarono nel 415 con il massacro di Ipazia, filosofa, matematica, ed astronoma.

Nel quarto saggio di W. L. Barnard, "L'intolleranza negli apologisti cristiani con speciale riguardo a Firmico Materno", pp. 79-99, l'autore dopo un breve cenno agli apologisti pre-niceni ai quali attribuisce un'intolleranza più teorica che pratica, passa al personaggio di Firmico Materno il quale nelle sue opere esprime un'intolleranza totale nei confronti del paganesimo in tutte le sue forme.

Il quinto saggio è di F. Thelamon, "Distruzione del paganesimo e costruzione del regno di Dio secondo Rufino e Agostino", pp. 101-124. L'autore attraverso

un'attenta lettura delle opere dei due, mostra come entrambi ebbero la stessa convinzione: la chiusura dei templi e la fine dei culti pagani costituiva una nuova tappa dell'economia della salvezza che si stava avverando nella storia che ad essi era dato di vivere.

Il sesto saggio di C. Gnilka, "La conversione della cultura antica vista dai padri della chiesa", pp. 125-150, mostra come i padri immaginavano il processo di conversione dei pagani. Processo non limitato al singolo individuo; tutta quanta l'umanità doveva venire coinvolta da questo nuovo ordine, e tutti i patrimoni intellettuali, in breve la cultura, doveva essere sottoposta a questo nuovo ordine.

Nel settimo saggio di F. Paschoud, "L'intolleranza cristiana vista e giudicata dai pagani", pp. 151-188, l'autore prende in esame dei testi che illustrano il punto di vista dei pagani, riguardo l'intolleranza dei cristiani del IV sec. I testi esaminati oltre l'*Historia Augusta*, sono di Ammiano Marcellino, Libanio, Simmaco, Eunapio, Olimpiodoro e Zosimo.

L'ultimo saggio è di J. Irmscher, "La politica religiosa di Giustiniano contro i pagani e la fine della scuola neoplatonica ad Atene", pp. 189-203. L'autore osserva come la politica religiosa di Giustiniano è stata a ragione definita il culmine e la conclusione della persecuzione dei pagani da parte dello stato.

Il curatore di quest'opera, Pier Franco Beatrice, avvalendosi della sua esperienza in materia, ha ben curato questi saggi che trattano un argomento delicato e trascurato ancor'oggi, non solo da un punto di vista storico, ma anche giuridico, politico, religioso e teologico, offrendo così uno stimolante aiuto agli studiosi.

K. Douramani

Giorgio Bonamente, Franca Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo*. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico (Macerata, 18-20 Dicembre 1990), Università degli Studi di Macerata, vol. I, Macerata 1992, pp. xxiv + 500; vol. II, Macerata 1993, pp. 501-964.

I lavori di questo convegno erano stati aperti dal compianto Massimiliano Pavan, a cui sono ora dedicati i due volumi degli atti. Nella pubblicazione, i contributi sono in ordine alfabetico; si è preferito qui suddividere gli argomenti per temi di ricerca, a loro volta ripartiti per argomenti. Dato il grande numero di saggi, ci soffermeremo solo sui temi che riguardano questa Rivista o che, comunque, interessano più da vicino le sue tematiche.

I. Storia

Avvenimenti e prosopografia. A. Chastagnol (pp. 311-23) studia alcuni aspetti della figura di Licinio. E. La Rocca, «La fondazione di Costantinopoli»

(pp. 553-83), riprende il dossier delle fonti confrontandole con i dati archeologici, e puntualizza molti aspetti del non sempre lineare programma costantiniano. Ne risulta confermata la prospettiva indicata da Mazzarino (*ATEC* I, pp. 99-150).

Economia, società, diritto. M. R. Cataudella (pp. 283-97) si occupa del famoso passo II.1 di Anon. *de rebus bellicis* (che sembra datare sotto Valentiniano, Valente e Graziano). A. Marcone (pp. 645-58) delinea il problema del rapporto fra l'imperatore e l'aristocrazia pagana di Roma. M. Sargenti (pp. 865-81) dà una lezione sulle innovazioni giuridiche di Costantino.

Politica culturale e religiosa. G. Bonamente, «Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana» (pp. 171-201), analizza i passi di Eusebio e Firmico Materno sulle misure adottate verso i templi pagani, e mostra come la politica antipagana di Costantino fosse graduale e al tempo stesso determinata. Comunque, alle sistematiche spoliazioni (di cui si analizzano gli importanti aspetti economici) non seguì la chiusura dei luoghi di culto, mentre gli episodi di distruzione furono limitati. F. Paschoud (pp. 737-737-48) riprende l'episodio dell'«abbandono» del Campidoglio in Zos. 2.29.5 e della sua difficile datazione, per criticare A. Fraschetti (*SRIT* II, pp. 59-98 e 412-38), anche se ammette di non poter giungere a conclusioni definitive, e si limita a concludere il contributo obbiettando a Fraschetti che «è pericoloso e inutile buttarsi in ricostruzioni complesse senza cominciare con una umile interpretazione filologica dei testi di base» (p. 748); si può però obbiettare che sono proprio i testi (Liban. *or.* 19.19 e 20.24) a datare il rifiuto 'ufficiale' di Costantino al 326. A. Di Berardino, «L'imperatore Costantino e la celebrazione della Pasqua» (pp. 363-84), osserva le ragioni politiche che portarono Costantino a insistere sulla celebrazione unitaria di questa festività. K. M. Girardet, «Kaiser Konstantin der Große als Vorsitzender der Konzilien» (pp. 445-59), analizza la consuetudine degli imperatori bizantini di presiedere ai concili ecumenici, e giunge alla conclusione che l'usanza era stata praticata già da Costantino. U. Pizzani, «Costantino e l'*Oratio ad sanctorum coetum*» (pp. 791-822), riprende il problema della data e della paternità dell'orazione, criticando le posizioni di Mazzarino (art. cit.). G. Zecchini (pp. 915-33) studia la «chiave di lettura» della propaganda costantiniana rispetto al tema degli imperatori 'barbari'.

II. Archeologia e storia dell'arte

Studi di carattere generale. P. Bruun, «Una permanenza del "Sol invictus" di Costantino nell'arte cristiana» (pp. 219-30), individua nell'età costantiniana il momento di passaggio del motivo del nimbo dall'iconografia padana a quella cristiana. R. Krautheimer, «The ecclesiastical building policy of Costantine» (pp. 509-52), analizza la ricca documentazione sulle fondazioni religiose di Costantino; l'imperatore, seguendo la tradizione romana, si autodefinisce come unico fondatore degli edifici sacri; in realtà, però, la progettazione era decentrata alle singole autorità ecclesiastiche, e non possiamo parlare di un «common style» costantiniano; agli inizi del regno, l'interesse principale di Costantino consistette

nel creare velocemente edifici imponenti, diffondendo un messaggio di *auctoritas* imperiale e, al tempo stesso, segnalando a tutti la personale scelta religiosa. Solo dopo Nicea, però, egli si propone come imperatore cristiano: l'Hagia Sophia di Costantinopoli rappresenta il culmine di questo nuovo corso della politica edilizia imperiale.

Occidente. Secondo P. Barceló (pp. 105-14), i rilievi traianei dell'Arco di Costantino non proverrebbero dal Foro di Traiano, bensì dai *castra priora* degli *equites singulares Augusti*; M. Cecchelli (pp. 299-310) mostra i risultati dello scavo della basilica urbana di S. Marco a Piazza Venezia. J.G. Deckers (pp. 357-62) si occupa dell'origine costantiniana del ritratto di Cristo nelle figurazioni absidali. P. Pensabene (pp. 749-68) studia i reimpieghi di marmi di spoglio nella Roma costantiniana.

Oriente. C. Barsanti, «Costantinopoli: testimonianze archeologiche di età costantiniana» (pp. 115-50) aggiorna lo *status quaestionis*.

III. *Fortuna letteraria e ideologica*.

Storiografia. N. Baglivi (pp. 59-72) si occupa del passaggio da Diocleziano a Costantino nella storiografia del IV secolo: v. ora Id., «Orpheus», n.s. 12 (1991), pp. 429-91. A. Baldini (pp. 73-89) passa in rassegna la questione della c.d. *Einmanskaisergeschichte*, affrontando poi il tema della discendenza di Costantino da Claudio Gotico. V. Neri (pp. 701-36) studia la figura di Costantino nei *Caesares* di Aurelio Vittore, autore pagano avverso ai Costantinidi. H. Brandt (pp. 213-8) dà qualche accenno alla politica fiscale vista dalle fonti tardoantiche. M. Mazza, «Costantino nella storiografia ecclesiastica (dopo Eusebio)» (pp. 659-92), discute con dottrina sulla figura di Costantino in Socrate, Sozomeno e Teodoreto, e conclude che questo problema storiografico «rappresenta in realtà la cartina di tornasole sulla quale si rivelano le concezioni storiografiche e le posizioni teologiche degli storici che si sono mossi lungo il solco tracciato da Eusebio di Cesarea». P. Piccinini, «Ideologia e storia in termini del lessico politico eusebiano: il tempo eterno della *basileia* di Costantino» (pp. 769-90) indaga in un contributo molto informato sul simbolismo ideologico elaborato da Eusebio alla morte del suo imperatore. F. P. Rizzo, «Dalla "Christianitas" eusebiana alla "antipaganitas" orosiana» (pp. 835-52), tocca alcuni aspetti religiosi dell'èra costantiniana, soffermandosi sull'influenza del concetto di *Roma aeterna*. K. Rosen (pp. 853-63) si occupa della figura di Costantino nei *Panegyrici Latini*.

Agiografia e liturgia. V. Aiello, «Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro» (pp. 17-58), riprende la questione degli *actus Sylvestri*, e soprattutto il tema della conversione di Costantino. Si tratta di un saggio ben documentato: manca, però, una reale discussione sulla versione armena. A p. 23, n. 11, la datazione bassa di Movsēs Xorenac'i è sostenuta categoricamente, ma senza citare la bibliografia appropriata. A. Luzzi, «Il *dies festus* di Costantino il Grande e di sua madre Elena nei libri liturgici della Chiesa greca» (pp. 585-643), passa in rassegna i tropari dedicati alla festa del 21 maggio. M. Sordi (pp.

883-92) pone in relazione l'*inventio crucis* con la cosiddetta corona ferrea. U. Zanetti, «Costantino nei calendari e sinassari orientali» (pp. 893-914) compie un'utile disamina delle fonti armene, georgiane, etiopiche e copte.

Letteratura medio- e tardobizantina. B. Bleckmann, «Pagane Visionen Konstantins in der Chronik des Johannes Zonaras» (pp. 151-70), osserva che il resoconto di Zonara sulle visioni di Costantino presso Adrianopoli e Bisanzio può derivare da modelli pagani: il ragionamento è ingegnoso, ma ipotetico. F. Fusco, «Costantino in Niceforo Gregora» (pp. 433-44), espone i primi risultati dello studio di un'orazione giovanile di Niceforo Gregora, un panegirico a Costantino preservato nel *Vind hist. Gr.* 104, ff. 19r-52v.

Letterature orientali. V. Poggi [professore del P.I.O.], «Costantino nella polemica islamica» (pp. 823-34), mostra con alcuni esempi l'interesse dei pensatori islamici per la personalità di Costantino.

Letteratura medievale e umanistica. Secondo I. Mazzini (pp. 693-9), il *sapo Constantini* dei ricettari altomedievali reca il nome dell'imperatore a causa della bellezza attribuitagli tradizionalmente. A mio parere, la causa di questa tarda denominazione popolare risiede altrove: infatti il «sapone di Costantino» non era solo un cosmetico, dato che la sua ricetta equivale a quella del sapone «gallico», indicato già in età romana come un medicamento efficace contro le scrofole (fonti a p. 697). La spiegazione potrebbe quindi ricercarsi non tanto nel vago ricordo di un «mito del corpo» costantiniano (i paralleli delle fonti non sembrano pertinenti), quanto nel filone della notissima leggenda medievale dei *Rois thaumaturges.* Th. Grünewald (pp. 461-85) analizza i presupposti dell'immagine costantiniana presso i sovrani altomedievali. L. Cracco Ruggini (pp. 325-46) studia la storia costantiniana in alcuni testi francesi tra X e XII secolo. M. Accame Lanzillotta parla delle *descriptiones* di Roma (pp. 7-16); L. Banfi studia Costantino in Dante (pp. 91-103); J.-P. Callu (pp. 253-82) si occupa del romanzo trecentesco *De Constantino Magno eiusque matre Helena Libellus*, e analizza i suoi modelli storiografici. R. Fubini (pp. 385-431) studia le letture quattrocentesche del *Constitutum Constantini* da parte di Nicola Cusano e Lorenzo Valla. J. Irmscher (pp. 487-93) parla del Costantino di Lutero e Melantone.

Letterature moderne. L. Braccesi (pp. 203-11) analizza un aspetto della propaganda fascista. S. Calderone, «Letteratura costantiniana e "conversione" di Costantino» (pp. 231-52), rilegge varie interpretazioni moderne per confermare la propria concezione della conversione costantiniana in termini di *Realpolitik.* G. Crifò (pp. 347-56) mostra alcuni eccessi analogici operati da storici e giuristi di questo secolo intorno alla figura di Costantino.

Il ruolo innegabile dell'«èra costantiniana» nella storia e nella cultura universale risulta confermato dagli atti di questo convegno così impegnativo e proficuo: non possiamo, quindi, che lodare lo sforzo degli organizzatori. L'incontro segna un duplice avanzamento della ricerca storica: da una parte abbiamo una maggiore puntualizzazione delle tappe (e dei ripensamenti) della politica costantiniana, dall'altra l'acquisizione di una serie di punti fermi sullo sviluppo

del mito di Costantino. Il taglio proposto dal convegno, «dall'Antichità all'Umanesimo», ha ovviamente lasciato molte zone in ombra: non rimane che auspicare un prossimo colloquio più specificamente centrato sul mondo bizantino e orientale, e naturalmente sulla fortuna di Costantino nella «terza Roma».

G. Traina

Giorgio Bonamente (a cura di), *Per Massimiliano Pavan. In ricordo di un maestro.* Università degli Studi di Macerata. Facoltà di Lettere e Filosofia-Istituto di Storia Antica. Editrice Minerva, Assisi 1993, pp. 163.

Massimiliano Pavan (1920-1991) storico dell'antichità e della tradizione classica, è stato ordinario di Storia greca e romana all'Università di Perugia, e di Storia greca all'Università di Roma "La Sapienza". La sua opera di ricerca è caratterizzata da quattro filoni principali: la caratterizzazione del mondo classico ed i rapporti tra Grecia e Roma, l'eredità del mondo classico e il Cristianesimo, la romanizzazione dell'area adriatico-danubiana, e la ricezione del "classico" nella cultura moderna. La sua trentennale attività all'Istituto dell'Enciclopedia Italiana lo ha visto altresì protagonista di imprese di grande rilevanza scientifica quali il Dizionario Biografico degli Italiani, la Biblioteca Biografica, la Enciclopedia Virgiliana e la Storia di Venezia.

Il presente volume è il risultato dell'incontro avutosi il 3 maggio 1991 dai suoi colleghi, amici e discepoli, incontratisi a Macerata per riflettere sulla figura e sul magistero di M. Pavan. Di qui il libro che contiene le relazioni tenute in quella giornata in suo onore, la biografia di M. Pavan delineata da F. Sartori, la sua bibliografia ordinata da M. Bonamente, l'omelia tenuta da Mons. E. Cunial in occasione del trigesimo della sua morte e due contributi, rispettivamente di A. Rossi e A. Valvo.

K. Douramani

Edward G. Farrugia, S.J. (ed.), *The Pontifical Oriental Institute: the First Seventy-five Years (1917-1992)*, Edizioni «Orientalia Christiana», Roma 1993, pp. 260.

Un anniversario, accanto ai festeggiamenti, è anche un momento di riflessione sul passato; dà occasione di raccogliere le testimonianze e offre l'informazione. La pubblicazione presente viene incontro soprattutto alla terza esigenza. Lo dimostrano i titoli che vi sono inseriti: E.G. Farrugia, "The

Theological Profile of the Oriental Institute" (pp. 9-48); V. Poggi, "Il settantennio del Pontificio Istituto Orientale" (pp. 49-64); C. Korolevskij, "La fondation de l'Institut Pontifical Oriental" (pp. 65-106); A. Raes, "Pour les cinquante premières années de l'Institut Pontifical Oriental" (107-134); J. Gill, "Higher Studies and the Congregation of the Oriental Churches" (pp. 135-146); G. M. Croce, "Alle origini della Congregazione Orientale e del Pontificio Istituto Orientale. Il contributo di Mons. Louis Petit" (pp. 147-224); V. Poggi, "René Graffin a Pietro Gasparri: Lettera del 15 novembre 1917 sulla fondazione di Congregazione e Istituto Orientale" (pp. 225-236); V. Poggi, "Bella biblioteca, gloria dell'Istituto" (pp. 237-260).

L'autore che ha messo insieme questa collezione può attribuirsi l'elogio del vangelo per il saggio che raccoglie insieme *nuova et vetera* (Mt 13,52). Sarà similmente apprezzato. L'Istituto Orientale ha oramai un posto indiscutibile nella storia dell'ecumenismo cattolico, nello studio delle Chiese, della liturgia, della teologia, della spiritualità e del diritto. Merita, quindi, d'essere oggetto di studio approfondito, come questo libro mostra adeguatamente.

T. Špidlík, S.J.

Jean Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux.* Beiruter Texte und Studien. Band 49, Beyrouth 1993, pp. 286.

Cet ouvrage est le fruit de 54 ans de recherches et travaux commencés dès 1939 en Iraq et continués depuis 1973 au Liban malgré toutes les difficultés dues aux vicissitudes politiques que connaît le Proche Orient.

Comme l'indique l'adjectif *Novus*, l'A. entend procéder à une refonte de l'*Oriens Christianus* du P. Michel Le Quien O.P. (1661-1733). Refonte rendue nécessaire "tant pour corriger les confusions entre deux diocèses ... mais surtout pour compléter tout ce que les publications récentes ... et les études postérieures, orientales et occidentales, avaient pu préciser (p. 9)". Après les principales références aux ouvrages fondamentaux (pp. 15-18), l'A. reproduit aux pp. 19-41 le tableau chronologique et synchronique des primats d'Orient et de leurs contemporains, rois et divers souverains, dressé par Paul Hindo (1936).

Le corps de l'ouvrage nous donne successivement la liste alphabétique des diocèses orientaux (pp. 43-145) suivie de celle des diocèses occidentaux, orthodoxes et catholiques (pp. 147-286). Avec le nom de chaque diocèse sont mentionnés ses divers titulaires, d'après les indications fournies par les sources et les ouvrages de référence qui font autorité (Bar Hebraeus, Barsauma, Devreesse, Honigmann etc....).

Cet ouvrage rendra de grands services à ceux qui s'intéressent à l'histoire des chrétientés syriaques. Il aurait cependant gagné à être plus lisible, si les noms des diocèses avaient été distingués clairement des noms de leurs titulaires. Il suffisait pour cela d'utiliser deux polices de caractères différentes. De même, un double index alphabétique — l'un des diocèses, l'autre, des personnes — aurait été tout à fait indiqué. Et à cause des problèmes posés par la translittération des caractères syriaques, l'idéal eût été d'ajouter entre parenthèses, à côté de chaque nom en caractères latins, le même nom en caractères syriaques. Ceci seulement dans le double index dont il vient d'être question. Il semble, selon l'A., que de multiples contraintes aient interdit d'apporter toutes ces améliorations. Il reviendra peut-être à un jeune chercheur d'exécuter cette tâche pour rendre ce livre plus facilement utilisable par les historiens des églises syriaques.

Pour finir, signalons quelques erreurs que nous avons repérées dans les addenda de la p. 286: ligne 1: Alep, Denys...(1823) au lieu de (1832). *Ms. pat. 5.48* au lieu de *5.47*; ligne 3: Timothée...(1843) au lieu de (1834); lignes 8-9: rituel d'ordination des prêtres...copié par Cyrille pour (et non par) l'évêque Basile.

R. Lavenant, S.J.

Alberto Melloni, *Fra Istanbul Atene e la guerra*. La missione di A. G. Roncalli (1935-1944). (= Istituto per le scienze religiose di Bologna. Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 10), Casa Editrice Marietti, Genova 1992, pp. 326.

Angelo G. Roncalli (Giovanni XXIII), *La predicazione a Istanbul*. Omelie, discorsi e note pastorali (1935-1944). A cura di Alberto Melloni. (= Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Testi e documenti, XV), Leo Olschki, Firenze 1993, pp. 418.

I due libri di Alberto Melloni, il I°, sul soggiorno turco-greco di Angelo Roncalli, Delegato e Vicario Apostolico a Istanbul e il II°, con le prediche di lui a Istanbul, contribuiscono a risolvere quello che P. Rouquette chiama il "mistero Roncalli". Spiegherebbero, per esempio, come mai Roncalli capisca l'Oriente.

Il soggiorno bulgaro c'è già stato, dal 1925 al 1935. Ma l'iniziazione di Roncalli all'Oriente risale più a monte. Roncalli, a Istanbul, può permettersi omelie dense di citazioni crisostomiane, nelle varie feste annuali di S. Giovanni Crisostomo. Melloni le ha riportate. Di fatto Roncalli è stato, sia pur per breve tempo, professore di patrologia a Roma. Ma l'apertura di Roncalli verso l'Oriente, documentata dalla conferenza del 24 settembre 1936, *Chiesa cattolica e Oriente*, II, 89-96, non si esaurisce in scienza d'acquisizione libresca. Le due opere di Melloni suggeriscono a mio parere che il delegato e vicario apostolico

di Istanbul si porta dietro una buona dose di senso storico, chiave per aprire porte altrimenti chiuse.

Infatti Roncalli, semplice prete, scrive nel 1907, un saggio su Cesare Baronio. Due anni dopo, nel 1909, si cimenta nella ricerca sulla visita apostolica a Bergamo di S. Carlo Borromeo, ricerca continuata con la collaborazione di Don Pietro Forno, alla cui memoria, guarda caso, è dedicata una delle più belle omelie del secondo libro. I due libri di Melloni svelano in Angelo Roncalli, una singolare penetrazione delle realtà anche più inattese e complesse e uno sguardo lungimirante su prospettive future, quasi che il senso della storia guidi la circospezione e la prudenza del Roncalli, unita al suo bonario umorismo. In lettera del dicembre 1933 Roncalli scrive: "Recentemente mi si è domandato da Roma se io non andrei volentieri a Costantinopoli. Risposi che sono sempre disposto a fare l'obbedienza anche se mi si volesse mandare provvisoriamente all'inferno. Là è tutto un nuovo mondo che si annunzia e che bisogna preparare. Il passato non torna più" (I, 51). Appena giunto in Turchia Roncalli si mette allo studio del turco, senza peraltro riuscire a impadronirsene, ma vuole che nella messa il vangelo sia letto anche in quella lingua e si sforza lui stesso di compitarlo in turco, prima dell'omelia. In Turchia, Roncalli è attento e benevolo osservatore del contesto storico. "In questi anni si sono vedute trasformazioni tali nella Turchia da riempire di stupore ... Il fez scomparve e non se ne vede più uno in giro a pagarlo un occhio. Occorreva affrancare dall'arabo la lingua del paese, renderla più facile ad apprendersi: ecco l'introduzione dell'alfabeto latino in piena applicazione. Questo sforzo di demolizione del passato, si accompagna a un lavoro paziente, minuto, di ricostruzione morale dello stato" (II, 93-94). In aprile 1938, Roncalli scrive della malattia di Atatürk, "I cattolici restano con qualche timore che una scomparsa di questo uomo il quale dal punto di vista di qui si è rivelato di tempra eccezionale e di straordinarie risorse per l'elevazione del suo popolo, non dia luogo a un altro capo che ... potrebbe spingere anche più a fondo la pressione sugli stranieri e sull'esercizio della loro religione" (I, p. 179).

Un altra prova di senso storico, la trovo in un appunto della sua agenda in data 10 febbraio 1940: "Oggi ebbi a colazione il prof. Louis Massignon, figura interessante di fervoroso cattolico francese, specialista in questioni di vita islamica, amico di p. Charles de Foucault e di tutti gli amici dei musulmani ... La sua maggiore esperienza del mondo mussulmano conforta la mia. Spero di incontrare ancora questo bravo signore e di averne profitto" (I, p. 204).

I due personaggi, Louis Massignon e Charles de Foucauld, che in questo secolo ventesimo hanno influito sulla Chiesa cattolica, orientandola al dialogo con l'Islam, sono accomunati da Roncalli, nella efficace caratterizzazione di "amici degli amici dei musulmani". Roncalli coglie la valenza e l'importanza storica di de Foucauld e di Massignon.

Del razzismo nazista Roncalli prevede le tragiche conseguenze fin dall'Epifania 1939, data della sua omelia purtroppo non conservata, ma della

quale Melloni riferisce echi in *Le Journal d'Orient* dell'indomani (I, pp. 182-184).

Altre conferme del senso storico di Roncalli provengono anche dal secondo libro di Melloni. La storia è intessuta di *memoria rerum* e di *memoria personarum.* Infatti le omelie roncalliane d'Istanbul che più mi colpiscono sono *in mortem*, cioè a ricordo di un defunto. Ecco allora le venti pagine del discorso *in mortem* di Pio XI, sintesi della figura di questo papa che Roncalli aveva incontrato più volte personalmente. "Don Achille Ratti lo avevo imparato a conoscere e ad amare a Milano nel 1909 nei pensosi silenzi della Biblioteca Ambrosiana" (II, p. 155). Su Pio XI, Roncalli consegna alla storia un particolare personale. "Il 12 febbraio 1922 nella basilica di S. Pietro, attraverso le note musicali di Lorenzo Perosi, le parole *Corona aurea super mitram eius* avvolgevano come in un nembo la figura del nuovo pontefice ... Anch'io ero là, avevo l'onore di sorreggere una delle aste del baldacchino sotto il quale Pio XI incedeva acclamato e benedicente" (II, pp. 155-156). Nella omelia funebre per Pio XI, Roncalli ricorda anche l'ultimo incontro con il papa appena defunto. "Quando mi accolse l'ultima volta lo scorso settembre, (il papa muore all'inizio di febbraio, cioè 4 mesi dopo) fra l'altro mi disse: Per le sorti della Chiesa io non temo, io non tremo. Iddio mantiene le sue promesse" (II, p. 169). Anche altre omelie *in mortem* rivelano il senso storico dell'oratore. Il discorso funebre per il cardinale Angelo Maria Dolci, che lo ha preceduto nella Delegazione di Costantinopoli (II, pp. 187-195). E soprattutto l'omelia funebre di Don Pietro Forno, che aveva collaborato con Roncalli, ormai assorbito da altre cure, all'edizione degli atti della visita apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo. Forno era morto alla vigilia della pubblicazione presso l'editore Olschki, che ora accoglie il secondo di questi due libri di Melloni.

Altri discorsi funebri rivelano il senso storico di Roncalli: alla memoria del Fr. Junien-Victor, superiore generale dei Fratelli delle Scuole Cristiane, rispettoso tributo ai Frères che dirigono in Turchia scuole di ottimo livello, (II, pp. 245-251); del P. Salvatore Frasquet, francescano della Custodia di Terra Santa, presidente dell'Ospizio stanbuliota di Terra Santa, (II, pp. 295-299) e di P. Giuseppe Caneve dei Minori conventuali (stranamente Melloni nella nota II, p. 309 lo dice cappuccino mentre, come afferma altrove, è francescano conventuale), creatore di quella chiesa di S. Antonio "che rimarrà il monumento più glorioso della pietà cattolica di Istanbul" (II, p. 311).

Potrei continuare, ma ritengo basti a riconoscere che i due libri svelano parte del mistero Roncalli, che sa capire l'oriente, grazie ai suoi carismi, tra i quali c'è un raro senso storico. Due libri utili quindi. Peccato che il primo dei due abbia parecchi errori di stampa. Lo dico per quel po' di senso storico che mi piacerebbe avere anch'io.

V. Poggi, S.J.

Μάρκος Ν. Ρούσσος-Μηλιώνης, *Έλληνες Ιησουίτες (1560-1773).* Εκδόσεις Κ.Ε.Ο., Αθήνα 1993, pp. 366.

Questo volume, che si occupa dell'operato dei gesuiti greci, rappresenta la conclusione dell'ambizioso progetto di Roussos-Meliones riguardante la storia dei gesuiti greci. Il primo volume con il titolo "Gesuiti del 17° e 18° sec. raccontano l'Egeo", è stato pubblicato nel 1989, e nel 1991 seguì il secondo volume con il titolo "Gesuiti nel territorio greco" (1560-1915).

Iniziando da Istanbul nel 1583, e da Creta nel 1588, i discepoli di Ignazio hanno allargato il loro raggio d'azione nel territorio greco arrivando a Chios nel 1594 e di seguito a Naxos nel 1627, Atene nel 1642, Salonicco nel 1706 e Syros nel 1744. Il loro operato in Grecia proseguirà tra mille difficoltà: nel 1606 i membri della Compagnia vengono espulsi da Creta, dove potranno ritornare solamente nel 1669, mentre nel 1695 a Chios subiscono le pesantissime conseguenze dell'invasione turca. Quasi contemporaneamente l'atteggiamento della chiesa ortodossa greca verso i membri della chiesa cattolica, e soprattutto verso i gesuiti, fu caratterizzato da una particolare rigidità ed intolleranza.

Nel 1814, inizia un periodo di rinascita per la Compagnia di Gesù in Grecia ed alle due case già esistenti nelle isole di Tinos e Syros viene aggiunta quella di Atene. Parallelamente con lo studio della teologia, della pastorale e della catechesi dei fedeli, la Compagnia di Gesù svilupperà in Grecia una fervente attività di servizio sociale soprattutto tra le classi meno agiate. Nonostante gran parte del potenziale della Compagnia venga assorbito in tale campo, sono notevoli anche i risultati in campo letterario. Vanno sottolineate l'opera del gesuita cretese Andrea Partzivali che pubblicò uno studio sulla retorica greca antica, e di Thomas Velastis di Chios che lavorò sulla filologia e la grammatica greca. La teologia fu un altro terreno battuto con grande successo dai gesuiti greci: vanno ricordati i nomi di A. Eudemonoghiannis, N. Papadopoulos-Komninos, A. Typaldos e I. Timonis che si sono distinti per i loro studi teologici.

L'educazione scolastica giovanile fu un altro campo dove i gesuiti greci si distinsero, soprattutto per il loro costante impegno per lo studio della lingua greca; uno studio che significò la sopravvivenza stessa della lingua nel periodo della occupazione turca. Il loro vasto campo d'azione intellettuale e letterario fece sì che B. Puchner nella sua "Storia del teatro greco" scrivesse: "Per quanto riguarda il teatro neo-greco, particolare interesse presenta l'attività della Compagnia di Gesù poiché i gesuiti furono i primi ad usare le rappresentazioni teatrali come parte del loro programma scolastico".

L'autore, dopo scrupolose ricerche negli archivi della Compagnia e nelle biblioteche di Chios, Atene, Roma e Palermo, è riuscito a presentare un'opera di notevoli proporzioni, caratterizzata da particolare chiarezza e incisività, che offre, nello stesso tempo una lettura facile ed affascinante. Il libro presentato in un'ottima veste tipografica è corredato da fotografie, cartine geografiche e riproduzioni fotografiche di atti manoscritti.

K. Douramani

Iconographica

Ioann B. Sirota, *Ikonographie der Gottesmutter in der russischen Orthodoxen Kirche*. Versuch einer Systematisierung. Vorwort des Herausgebers, H.M. Biedermann, OSA. Augustinus-Verlag Würzburg, Verlag "Der christliche Osten", Würzburg 1992, S. 315 + 155 Bilder.

Die hier vorgelegte Arbeit wurde an der Theologischen Akademie Moskaus zur Erlangung des Grades eines "Kandidaten der Theologie," etwa dem Doctor Theologiae ensprechend, eingereicht; wann das genau erfolgte, wird nirgends mitgeteilt. Sie bezweckt, das reiche ikonographische Material im Raum der Russisch-Orthodoxen Kirche systematisch einzuordnen und vorzustellen. Es walten allerdings andere Kriterien ästhetischer und geschichtlicher Forschung als im Westen üblich, da Sirota auch kultische und legendäre Gesichtspunkte miteinbezieht (S. 5).

Nach dem Vorwort des Herausgebers (S. 5-6) und der Einleitung (S. 7-9) folgen vier Kapitel. Diese sind: "Literarische Übersicht zum Thema 'Ikonographie der Gottesmutter'" (S. 10-15); "Frühchristliche und byzantinische Darstellungen der Gottesmutter" (S. 16-44); "Die Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche" (S. 45-84) und "Probleme weiterer ikonographischer Systematisierung der Gottesmutterbilder" (S. 85-90). Am Ende des ersten Teiles kommen das Schlußwort (S. 91) und die Bibliographie (S. 92-95) vor.

Der zweite Teil hat drei Beilagen, einen ausgedehnten Bildteil und verschiedene Verzeichnisse. Die erste Beilage enthält kurze Beschreibungen der 155 Ikonen der Gottesmutter (S. 96-105); die zweite das alphabetische Verzeichnis der wundertätigen Ikonen der Gottesmutter nach S. Snessoreva (S. 106-116) und die dritte das Verzeichnis der wundertätigen Ikonen der Gottesmutter nach E. Poseljanin (S. 117-131). Der Bildteil befindet sich S. 133-289. Es folgen das Verzeichnis der Abbildungen in alphabetischer Reihenfolge (deutsch) (S. 290-292) und die Russische Bezeichnung der Abbildungen nach deutschem Alphabet geordnet (S. 293-296). Am Ende stehen das Register der Ikonen mit Angaben der mit diesen verbundenen Orte (S. 297-307); das

Personen-Register (S. 308-310) und das Sachregister (S. 311-314). Auf S. 315 sind die russischen Abkürzungen abgedruckt.

Angesichts des umfangreichen Materials der Ikonographie der Gottesmutter in der Russisch-Orthodoxen Kirche unternimmt die vorliegende Arbeit erste Schritte in Richtung der Klassifizierung einiger Gruppen nach den wichtigsten ikonographischen Merkmalen. Die vielen Einzelforschungen sollten auf weltlichem Gebiet enger koordiniert werden, und zwar vermittels einer besseren Verbindung beider Zielsetzungen: die Ikone im Interessengebiet weltlicher Wissenschaft und die in der kirchlichen akademischen Wissenschaft. Gerade deshalb hat sich der Verfasser bemüht, die Notwendigkeit besserer Informationseinrichtungen hervorzuheben (S. 91).

Das Ergebnis ist eine gediegene Klassifizierung von Gottesmutter-Ikonen. Dennoch sind Sirota manche Ungenauigkeiten unterlaufen. Wenn gesagt wird, daß die Mosaiken vom Gewölbe von S. Maria Maggiore Sixtus III zuzuschreiben sind (S. 26), so wäre es wohl sprachlich besser zu sagen, daß dies für die des Triumphbogens gilt, während die Mosaiken des Gewölbes in der Tat Jacopo Torriti (1295) zuzuordnen sind.

Von den Vorzügen dieser ausführlichen Darstellung ist der gelungene Versuch hervorzuheben, durch Harmonisierung von Wort und Bild den liturgischen Zweck der Ikone aufzuzeigen (S. 36). Auf manche westliche Voreingenommenheiten, wie z.B. in die im Westen oft verkürzte Deutung von "eleousa," wird hingewiesen (S. 38-39). In den Schlußfolgerungen für die frühchristliche und byzantinische Zeit, heißt es, daß Lukas, nach östlicher Überlieferung, drei Haupttypen ("Protographen") in die Welt gesetzt hatte: 1. die Hodegetria; 2. die Eleousa; und 3. die Chalkoprateia. Alle späteren "Andachtsbilder" sind auf diese drei Prototypen zurückzuführen (S. 43). Bekanntlich tut man sich schwer, zwischen den Untertypen zu unterscheiden (S. 44). Bei solch einer Fülle an Gottesmutterbildern, einschließlich der "Salus Populi Romani" (S. 205), bleibt die 1963-1966 renovierte Ikone "Gottesmutter von Damaskus" (vom Typ Umilenie) außer Acht gelassen, die Christen aus der Flucht vor Timur-Leng nach Rhodos mitgebracht haben sollen (OCP 59 (1993) 267).

Man darf ruhig mit dem Herausgeber einverstanden sein, daß, angesichts dieses großen Versuchs an Systematisierung, Sirota nicht auf westliche Kriterien festgenagelt werden sollte.

Allerdings muß man hinzufügen, daß zukünftige Arbeiten östliche und westliche Gesichtspunkte besser zu vermitteln suchen sollten, was auch der Absicht des Verfassers besser entspräche. Man soll allerdings dankbar sein, daß nunmehr eine reichere Materialsammlung der Forschung zur Verfügung steht.

E. G. Farrugia, S.J.

Islamica

Smail Balić, *Das Unbekannte Bosnien: Europas Brücke zur Islamischen Welt.* Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag, 1992, [Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 23], S. XXI + 526 + 2 farbige Karten.

Glancing at the beautiful photo on the wrapper of the present work of the elegant Ottoman bridge at Mostar and knowing that this bridge has been destroyed by Croatian shelling in late 1993, the reviewer approached his task in a wistful and apprehensive mood. What kind of world did this bridge symbolize, and what, if this bridge has been destroyed beyond repair?

Research on Bosnia forms part of Balkanology, a discipline traditionally situated on the borderline between Slavonic and Ottoman studies. Islamic studies have paid little attention to the Bosnian Muslims. Whereas the newly-implanted Muslim communities in Western Europe almost overnight have become the object of varied and intensive study and research on the part of a great number of scholarly institutions in different Western countries, the study of the culture and religion of the much more numerous East and Southeast European Muslim communities hitherto has remained comparatively neglected.

In the light of the recent dramatic events in former Yugoslavia few will deny the need for solid, impartial information concerning the history and contemporary situation of the Bosnian Muslims. One cannot think of a scholar better equipped to answer this need than Smail Balić. He provides us with a one-volume, encyclopedic introduction and survey, the fruit of a life's concentrated labour, combining precise and wide-ranging information with intelligent, critical reflection on almost all relevant aspects of the culture and religion of the Bosnian Muslims.

Born in Mostar in 1920, the author writes as a son of his people and member of his religious community. Yet, life at Vienna, where he has been serving for several decades as a special consultant of the Oriental Section of the *Nationalbibliothek*, has provided him with the necessary critical distance. Furthermore, his repeatedly reprinted introduction to Islam, *Ruf vom Minarett* (3rd ed. 1984), reveals him as an outstanding representative of enlightened, contemporary European and Islamic thought, firmly anchored in the classical tradition of Islam.

After presenting the relevant demographic, statistical (ch. 1) and historical (ch. 3) data and in the light of a fascinating discussion of the sources and methods of research on the Muslims of Bosnia (ch. 2) Balić traces the varied cultural and intellectual developments of this «community on the margins of the islamic world, a community that penetrates deep into the occident» (p. XI), and includes a discussion of the remarkable efforts at an intellectual/spiritual re-orientation under the impact of occidental culture (ch. 8). Balić displays a remarkable familiarity with the literary life and contribution of the Bosnian

Muslims (chs. 5 and 6), past and present, and this part of the work is probably its most original and enduring feature. Chapter 7 offers a succinct, slightly patchy but very informative survey of the Bosnian Muslims' contribution to architecture, calligraphy and miniature painting.

Not surprisingly, yet perhaps to some extent out of tune with the tenor of the body of the work, Balić concludes with a pamphlet-style advocacy of his deeply held political and ideological convictions concerning the roots and present-day features of the ongoing conflict in and around Bosnia. However, given the author's competence and commitment as a Muslim scholar, these reflections merit to be pondered. They must not be lightly dismissed.

The book has been produced carefully. Especially impressive is the exact and consistent transcription throughout the work of the various languages involved. Only very few minor printing errors and some instances of clumsy phrasing were noticed. Further precious elements of the work are the extended, selected bibliography on pp. 378-459 and the appendix with an alphabetical list of the technical terms translated and explained as well as registers of the names of persons, the geographical names and the titles of works quoted in the text. Two coloured maps, one showing the Balcans after the occupation of Bosnia and Herzegovina in 1878, the other displaying the ethnic composition of the same area in 1971, 1981 and 1991, considerably help in the perusal of this fine work.

Will the photo of the bridge at Mostar before its destruction, displayed on the wrapper of the book, today simply be a reminder of a splendid past forever gone? Or dare one hope instead that it may spur the peoples of Europe on towards trying to preserve and build rather than to destroy bridges!

C. W. Troll, S.J.

Heinz Halm, *Shiism.* (= Islamic Surveys. General Editor Carole Hillenbrand), Edinburgh University Press, Edinburgh 1991, pp. vi + 218.

Chi voglia affrontare su basi sicure, con dovizia di informazione storica e bibliografica, il fenomeno sci'ita, ha oggi a disposizione questo libro sintetico e chiaro, logico e ordinato, uscito originariamente in tedesco nel 1987 e ora tradotto in inglese.

Partendo da 'Ali, cugino e suocero di Muhammad, l'A. vi tratta dell'origine della sci'ah o partito, dall'uccisione dei due figli di 'Ali, Hassan e Husayn, all'attesa del Mahdi, da Zayd b. 'Ali, a Mu'awiya, dalla rivoluzione abbaside, alle concezioni dei 12 e dei 7 imam, dall'imam occulto, all'attesa del suo ritorno. L'A. studia la storia della sci'ah all'epoca buyide, la nascita di un kalam e di un fiqh sci'iti. Segue la sci'ah nel periodo selgiuchide e sotto i Mongoli. Accenna al fiqh sci'ita della scuola di Hilla. Il volume tratta degli ordini dervisci, del

movimento mahdi del secolo XV, della sci'ah nel periodo safawide, della scuola filosofica di Ispahan, del mugtahid infallibile, della scuola usuli e del regime qajar. Il lettore, interessato alla storia contemporanea dell'Iran, vi trova la parte avuta dalla sci'ah sotto la dinastia pahlawi (1925-1979) e la sua partecipazione decisiva nella rivoluzione islamica degli ayatollah.

Non manca una breve storia della sci'ah libanese, con il famoso Musa al-Sadr, scomparso durante una visita in Libia nel 1978. L'A. segue la sci'ah duodecimana negli Stati del Golfo. Passa in rassegna gli sci'iti della Turchia, dell'ex Unione Sovietica, dell'Afganistan e del subcontinente indiano. Descrive pratiche della sci'ah duodecimana, come le processioni di flagellanti e le rappresentazioni popolari del martirio di Hassan e Husayn. L'A. accenna anche alla sci'ah estremista e settaria: ahl al-haqq e Nusayri. Studia i movimenti isma'iliti, dallo scisma all'imamato fatimita (899-1171). Considera la sci'ah in rapporto al pensiero filosofico, con l'assunzione del neo-platonismo da parte della scuola persiana. Dedica la sua attenzione ai Drusi, ai Nizari, agli Assassini, ai Khoja, ai Musta'li, (tayyibi e bohora), fino alla Zaydiya.

L'opera annotata, corredata di fonti e di bibliografia, costituisce un'ammirevole iniziazione al fenomeno sci'ita. Infatti la sci'ah, pur corrispondendo soltanto al 10% della totalità dei Musulmani, esercita nella storia islamica un'importanza superiore alla sua proporzione numerica.

V. Poggi, S.J.

Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World 1571-1640*, (=New York University Studies in Near Eastern Civilization, Number XVIII) New York University Press, New York and London 1993, pp. 430.

È un libro sulla vita economica e sociale di Cipro, durante settant'anni di dominio ottomano, da quando i Turchi, nel 1571, con guerra strategicamente coordinata tra forze di terra e di mare, sottraggono l'isola a Venezia, lo stesso anno in cui subiscono la sconfitta navale di Lepanto. Settant'anni, da quando l'isola cambia padrone, avvantaggiandosi nella produzione agricola, del cotone, della lana, nell'estrazione del sale, del salgemma, nella pesca e nel commercio marittimo, (pp. 297-384), benché continuino le calamità ricorrenti, di cavallette, malaria e peste (pp. 173-211). L'A. constata come la maggioranza della popolazione, il 75-80% (p. 390) sia costituita all'epoca da non-musulmani, giuridicamente *dhimmi* o protetti. Studiando, negli archivi, l'A. rileva la frequenza di ricorsi alla giustizia islamica da parte di sudditi non-musulmani, sia per difendere i propri diritti dagli abusi dei musulmani, che da quelli dei correligionari (p. 76). La legge non discrimina i sudditi, quale ne sia la religione, salvo per

le testimonianze, ritenute più valide se provenienti da musulmani. Ai non-musulmani è concessa l'*autocertificazione*, potendo confermare la testimonianza a loro favore con giuramento, secondo la propria religione (p. 96).

Il libro è interessante per la ricostruzione del contesto storico. Ne risulta che i Turchi non lasciassero rimpiangere ai Greci Ortodossi i Veneziani latini, loro predecessori nel possesso dell'isola, quasi a conferma del detto, risuonato a Costantinopoli, la vigilia della conquista turca: "piuttosto il turbante turco che la tiara papale".

Ma per alcuni aspetti il lavoro è approssimato e incompleto. Girolamo Dandini, per esempio, non è inviato dal generale dei francescani, come l'A. afferma a p. 148, ma è gesuita, mandato dal papa. C. Capizzi, *Un gesuita italiano di fine cinquecento per i maroniti*, *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano*, I (Roma 1978) 19-36, ha scoperto a Cesena, nella Biblioteca Malatestiana, l'originale autografo italiano del Dandini. Il nipote del Dandini lo riscrive, con secentista presunzione di farne opera d'arte. Tale seconda redazione, tradotta in francese dall'oratoriano Richard Simon, è base della traduzione inglese nota a Jennings. L'A. non menziona la ricerca sulla storia contemporanea di Cipro fatta negli archivi romani, soprattutto di Propaganda, da Zacharias Tsirpanlis, *'Ανέκδοτα ἔγγραφα ἐκ τῶν ἀρχείων τοῦ Βατικανοῦ (1625-1667)*, Levkosia 1973. Basta soltanto sfogliare quell'edizione di documenti, per constatare quanto avrebbe giovato a Jennings conoscerla. Eccone un solo esempio: "La isola di Cipro, è di circuito di 700 miglia in circa. Li Catholici sono oltre 15 mila non compresi li mercanti: da 400 case di Jacobiti e Cofti già sono ritornate alla Sede Apostolica. Vi sono più di 30 mila Greci e 12 mila Turchi. Si potria soccorrere detta isola in due modi: uno, ordinare al suo arcivescovo che risieda; il 2°, fare un Collegio in Cipro dove si potranno mantenere e insegnare li putti ... Molti dei Catholici per non avere chi li ministri li santi sacramenti, sono passati al rito greco, altri per ignoranza si sono fatti Turchi". Relazione dell'arcivescovo maronita di Cipro a Propaganda, 22 marzo 1625 (Tsirpanlis, *Ανέκδοτα*, p. 2).

V. Poggi, S.J.

Andrew Rippin, *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*. Volume 2.: *The Contemporary Period*, Routledge, London and New York 1993, pp. IX + XII + 172.

Dopo un primo volume, dallo stesso titolo generale, ma dal sottotitolo, *The formative Period*, l'A. dedica questo secondo volume all'Islam contemporaneo, come il sottotitolo specifica. Il volume ha cinque parti: la prima fornisce un quadro dell'Islam contemporaneo di fronte alla modernità; la seconda ne con-

sidera le reazioni in rapporto a tale sfida; la terza considera la figura del Profeta Muhammad presso musulmani contemporanei; la quarta si occupa dell'odierna esegesi coranica; la quinta è sul femminismo e sulla pratica religiosa islamica attuali.

Rispetto alla modernità, l'A. individua nell'Islam attuale quattro atteggiamenti: il tradizionalista, che ritiene la modernità una tentazione diabolica (per esempio, non accetta l'abolizione della poligamia permessa dal Corano); il modernista, per cui la modernità è irrinunciabile (e di conseguenza vuole la monogamia); il fondamentalista, che condiziona la modernità a un rigoroso discernimento (4 mogli, ma a determinate condizioni); il dissidente, che vuole risolvere i problemi a rischio di separarsi dall'Islam, come i Bahai e gli Aḥmadiya.

L'A. ha l'onestà di paragonare la sua visione a quella di W. Shepard che distingue cinque tipi di Islam contemporaneo: secolare, modernista, radicale, tradizionale e neo-tradizionalista.

Per la figura di Muḥammad, l'A. enumera le concezioni espresse da musulmani contemporanei, da Muḥammad Ḥusayn Ḥaykal a 'Abd al- Raḥman 'Azzam, fino a Naguib Maḥfuz e a Fatima Mernissi. Anche il valore della *sunnah* ha letture diverse, di Aḥmad Khan, Parvez e Mawdudi. Quanto al *tafsīr* o esegesi coranica, l'A. ammonisce quanto siano diverse le tendenze, da Muḥammad 'Abduh, ad Abu l'Kalam Azad, a Sayyid Qutb, a Bint al-Shati e a Tantawi Jawari, esemplificate concretamente nell'uno o nell'altro brano coranico. Sul femminismo dell'Islam contemporaneo l'A. si riferisce soprattutto a Nawal al-Sa'dawi.

Per l'indagine sulla prassi religiosa islamica attuale, l'A. esamina uno ad uno i cinque pilastri, *shahāda*, *ṣalat*, *ramadan*, *ḥaǧǧ*, *zakat*, aggiungendo anche la partecipazione al *mawlid* o festa della nascita del Profeta.

Conclude con le constatazioni che la fede islamica è fenomeno complesso alla stregua di qualunque altra religione, e ne propone la peculiarità in quanto fenomeno religioso continuo, percorso alternativamente da momenti di profonda coscienza di sé e da aspirazioni a una esperienza vitale che ravvivi le antiche definizioni (p. 145).

V. Poggi, S.J.

Johann-Dietrich Thyen, *Bibel und Koran:* Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. Köln/Weimar/ Wien: Böhlau Verlag, 1993, (= Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Band 19), pp. XXIX + 397 + 14 Abbildungen.

Christians approaching the Qur'ān as well as Muslims approaching the Bible do not find it easy to appreciate the style and message of the other religion's foundational Scripture, mainly because they fail to recognize its specific, peculiar features. The fact that many passages of Bible and Qur'ān deal with similar themes and persons seems to compound rather than lessen the difficulty.

The present work selects and juxtaposes central texts from Bible and Qur'ān which deal with similar figures and themes. They have been arranged roughly according to the chronology of the Bible. The study by comparison of texts from both scriptures aims at recognizing the peculiar religious diction and the proper profile of the biblical/qur'ānic version of a given theme or story rather than finding out about possible historical and literary dependencies.

The selection of the texts is judicious and thankfully gives due importance to ethical themes. They comprise the stories from Adam to Esra; Abraham, father of the faith; the Joseph story; stories concerning Moses; the divine commandments; the three great kings: Saul, David and Solomon; stories concerning Jesus and themes of his moral teaching. The substantial introduction clarifies the scope of this synopsis and by presenting the beauty of style and depth of meaning of Sura 6:95-99, exemplifies the kind of comparative reading of both scriptures which the work as a whole wishes to promote.

Well-worked indexes of the biblical and qur'ānic verses quoted or indicated in the text and the annotations, indexes of objects and persons and of names and concepts as well as a Qur'ān concordance enhance the value of the synopsis substantially. The work merits to be translated into other major European languages. It should be on the shelves of theologians, catechists and teachers of religious studies, in both the Christian and Muslim worlds.

C. W. Troll, S.J.

Liturgica

Goffrey J. Cuming †, *The Liturgy of St Mark* edited from the manuscripts with a commentary (= OCA 234), Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1990, pp. XLIII + 155.

Cumings nachgelassenes Werk beinhaltet, wie auch der Titel deutlich zum Ausdruck bringt, einmal eine Ausgabe des Textes der Markusliturgie und sodann einen Kommentar dazu. Dem Umfang nach nimmt jeder der beiden Teile

ziemlich genau die Hälfte des Gesamtwerkes ein. Der Ausgabe vorausgeschickt ist eine knapp gehaltene Vorstellung der herangezogenen Quellen. Der Kommentar geht den Text der Markusliturgie von Anfang bis Ende mit allen Teilen durch; die Kommentierung besteht vor allem darin, daß Cuming darlegt, wie er sich die Entstehung dieses liturgischen Formulars und seine Entwicklung bis zu den mittelalterlichen Handschriften (und der heutigen Praxis) denkt.

Im Untertitel heißt es, daß der Text nach den Handschriften herausgegeben worden ist. Wenn das im strengen Sinn für alle herangezogenen Zeugen gilt, hat der Herausgeber ein beträchtliches Maß an physischer Mühe auf sich nehmen müssen. Man würde es verstehen, wenn er sich teilweise auch mit der Auswertung von Filmen oder Fotos begnügt haben sollte. Das wesentliche wäre ja, daß nirgendwo Text ungeprüft aus früheren Ausgaben übernommen wurde. Cuming äußert sich nicht darüber, wie ihm die einzelnen Quellen zugänglich waren.

Eine sehr nützliche Liste (S. 67) bringt die "wenigen nötigen Verbesserungen" (S. XIV) zu Brightmans Text des Rossanensis (Vat. gr. 1970). Leider ist eine entsprechende Zusammenstellung der "over fifty errors, some serious" (ebd.) in Swainsons Ausgabe des Rotulus Vaticanus (2281) der Ausgabe nicht beigegeben. Der Herausgeber "was never one to waste words" (Spinks, JTS NS 42, 1991, 355) und kann es deshalb dem Leser überlassen haben, diese Stellen selbst ausfindig zu machen, was eine penible Prüfung von Text, Apparat und Kommentar verlangt. Aber auch dann bleiben Unsicherheiten. Hier ein Beispiel aus den Kelchworten des Einsetzungsberichtes. Cuming, der den Text des Rotulus Vaticanus (2281) druckt, gibt 40, 33 einfaches τῆς διαθήκης (nicht τ. καινῆς δ.), und in Apparat und Kommentar fehlt jeglicher weitere Hinweis. Soll damit stillschweigend Swainson 52 b 18 korrigiert werden, wo τῆς καινῆς διαθήκης steht? Ich glaube das nicht und möchte hier ein Versehen des Herausgebers vermuten. In diesem Fall kann man sogar durch die Hintertür zum gewünschten Ziel gelangen: Das Londoner Holzbrett ist vollständig in Rückübersetzung wiedergegeben (S. 64 f.) und weist das fragliche καινῆς auf, ohne daß sich im Apparat (S. 41) ein entsprechender Eintrag fände. Eine Corrigenda-Liste würde nicht nur mühsames Suchen ersparen, sondern gegebenenfalls auch ein weit größeres Maß an Sicherheit mit sich bringen. Während es sich bei dem fehlenden καινῆς vermutlich um ein Versehen des Herausgebers handelt, liegt die Sache bei einer anderen Abweichung zwischen Cumings Text und Swainsons Ausgabe völlig anders. Der erste Ruf des Volkes bei den Kelchworten lautet bei Cuming 'Επίβλεψον (40, 22), bei Swainson hingegen 'Επιβλέψατε (52 b 8). Hier scheint es überhaupt nicht um eine Verbesserung von Swainsons Text nach der Handschrift zu gehen, sondern um eine Verbesserung des Textes der Handschrift nach anderen Zeugen. Es ist aber etwas Spürsinn vonnöten, um, ohne die Ausgaben zu konsultieren, in Cumings Apparat (S. 41-43) herauszufinden, daß die Quelle in der Pegas-Handschrift bzw. dem Sinaiticus gr. 2148 zu suchen ist.

Beim Pergamentfragment (zwei Bruchstücke ein und desselben Blattes) der British Library (2037 EF) bringt Cuming (S. 63) am Schluß einzelne Buchstaben von zwei Zeilen, wo in der Ausgabe (ed. Milne) nur steht "four more lines illegible". Cuming muß also das Original oder Fotos gesehen haben. Der Leser erfährt aber nicht, warum Cuming die Haarseite des Pergamentblattes mit dem Beginn der Markusanaphora als Rückseite ("verso") und die Fleischseite mit einer nicht zur Markusliturgie passenden Danksagung nach der Kommunion als Vorderseite ("recto") ansieht. Klaus Gamber hatte angenommen, das Blatt stamme aus einem Liturgiebuch, das mehrere Anaphoren enthielt. Mit dem Dankgebet der Vorderseite schließe eines dieser Formulare und auf der Rückseite beginne mit der Präfation der Markusliturgie eben dieses Formular (OKS 22, 1973, 316-318). Wieweit Cuming hier mit Gamber geht, wird nicht deutlich. Für Gambers Auffassung könnte ein kodikologischer Befund sprechen, der, soweit ich sehe, bisher noch nicht beachtet wurde. Während die Seite mit der Präfation der Markusliturgie bis zum untersten Punkt des Fragments beschriftet ist (wohl Reste von 25 Zeilen), ist auf der Seite mit dem Dankgebet nach der Kommunion unten auf dem Blatt gut ein Drittel der erhaltenen Höhe unbeschriftet (insgesamt nur Reste von 15 Zeilen erhalten). Das ist natürlich noch kein endgültiger Beweis für Gambers Vorschlag, und es sind meines Erachtens überhaupt Zweifel daran angebracht, ob das Londoner Fragment aus einem Liturgiebuch stammt und nicht vielmehr als Einzelblatt beschriftet wurde. Ich persönlich neige dieser letzteren Annahme zu; die Schrift scheint mir kaum zu einem Liturgiebuch zu passen.

Was nun noch die beiden Bruchstücke dieses Fragments betrifft, so war mir schon vor längerer Zeit, als ich erstmals Fotos des Objekts zu sehen bekam, aufgefallen, daß die beiden Bruchstücke sich berühren, also in dem (waagerechten) Bruch keine Zeile verlorengegangen ist, und im Sommer 1976 hat man auf meinen Vorschlag hin an der British Library die Fragmente in der Verglasung entsprechend angeordnet. (Bei meiner anschließenden Kollation sprengte die Hitze der Quarzlampe das Glas; ob bei der fälligen Umkonservierung die beiden Bruchstücke wieder richtig aneinandergefügt wurden, entzieht sich meiner Kenntnis.) Damit wurde überdeutlich, daß eine fehlende Zeile zwischen den Fragmenten nicht anzunehmen ist. Diese Zeile, die teilweise am unteren Rand von E und teilweise am oberen von F erhalten ist, dürfte ευχ]αριστουντες . .[zu lesen sein. Cuming hat von den Resten dieser Zeile offensichtlich nichts gelesen und läßt auch den Benützer völlig im unklaren darüber, ob er mit Textverlust zwischen den beiden Bruchstücken rechnet und, wenn ja, mit wieviel.

Unklarheiten treten vielleicht bei der Pegas-Handschrift vom Ende des 16. Jahrhunderts auf, die sich heute in Alexandrien in der Bibliothek des griechisch-orthodoxen Patriarchats zu befinden scheint. Die Handschrift wurde 1960 von Th. D. Moschonas veröffentlicht (*Ausgaben des Instituts für Orientalische Studien der Patriarchal-Bibliothek Alexandrien* 9, 1960), nachdem sie kurz

zuvor schon von Titos Matthaiakes auf einem anderen Wege zugänglich gemacht worden war (Θεολογία 26, 1955), nämlich nach einer heute in Ägina befindlichen Abschrift, die Nektarios Kephalas gegen Ende des letzen Jahrhunderts von der alexandrinischen Handschrift in Kairo genommen hatte. Cuming verweist nun bei den diesbezüglichen Angaben im Apparat auf die Seitenzahlen von Matthaiakes' Ausgabe (S. XVI, Anm. 4). Das heißt aber nicht, daß die zitierten Lesarten die der Ägina-Handschrift oder der Ausgabe von Matthaiakes wären, wie man im ersten Augenblick vielleicht meinen könnte. Aus einigen Hinweisen auf Verbesserungen in der Handschrift und Randnotizen wird deutlich, daß Cuming den Pegas-Text selbst zitiert, und dies nicht etwa nur nach Moschonas' Ausgabe.

Unklar ist für mich an der Pegas-Handschrift und ihrer Veröffentlichung, ob Moschonas im Jahre 1960 nicht eher Matthaiakes' Ausgabe von 1955 (Θεολογία 26) abdruckt als seine alexandrinische Handschrift. Zweifel an Moschonas' Editionsweise tauchen schon deshalb auf, weil seine Ausgabe auch die beiden Notizen von N. Kephalas enthält, am Beginn des Textes "Kairo, 1. Juni 1890" und am Ende "Kairo, 19. Juni 1890. Ich habe (dies) sorgfältig aus der Handschrift des Meletius Pegas, Patriarchs von Alexandrien, kopiert." Das können doch keine Einträge in die Pegas-Handschrift selbst sein, sondern nur Vermerke in Kephalas' Kopie oder sonstwo. Und es scheint nahezuliegen, daß Moschonas sie aus der Ausgabe von Matthaiakes übernommen hat. Hinzu kommt die Frage nach der "anderen Handschrift", von der bei Kephalas-Matthaiakes mehrfach die Rede ist (Θεολογία 26, 15, Anm. 2, u. ö.). Danach wird diese Handschrift gleichfalls im Nachlaß von Kephalas, also doch wohl Ägina, aufbewahrt. Über das hinaus, was Matthaiakes in seinen Anmerkungen zur Ausgabe mitteilt, scheint aber nichts über diese Handschrift bekannt zu sein. Jegliche Information dazu wäre willkommen gewesen.

Auch zu einer kuriosen Lesart hätte Cuming vielleicht noch etwas sagen können. Wo der Rotulus Vaticanus bei Cuming 28, 3 Δόξα hat, kam Kephalas mit der Pegas-Handschrift nicht zurecht. Er muß Λόδα gesehen haben, denn so druckt Matthaiakes (26, 9) und sagt in der Anmerkung, Kephalas habe angemerkt, daß er das nicht verstehe und daß die andere Handschrift Δόδα habe. Es ist schwer vorstellbar, wie bei dieser Hand (Tafel bei Moschonas) δ und ξ verwechselt worden sein könnten. Moschonas 21, 19 hat Δόξα, und Cumings Apparat (S. 29) oder Kommentar (S. 113 f.) geht auf das verballhornte Wort von Matthaiakes' Ausgabe natürlich nicht ein. Hat Kephalas sich grundlos eine Schwierigkeit konstruiert, oder sind Moschonas und Cuming großzügig über eine echte Schwierigkeit hinweggegangen?

Ganz durcheinander kommt man bei Cumings Behauptung, in der eigentlichen Pegas-Handschrift (in Alexandrien) fehle ein Blatt mit dem Text von 29, 10 bis 32, 8 seiner Ausgabe (vgl. die Hinweise im Apparat zu den beiden genannten Stellen). Nun findet sich weder in Moschonas' Ausgabe der eigentlichen Pegas-Handschrift irgend eine derartige Angabe noch in

Matthaiakes' Ausgabe der Ägina-Handschrift(en); beide Ausgaben bieten denselben durchgehenden Text.

Die Ausgabe rekonstruiert nicht etwa einen Text aus den zum Teil stark divergierenden Zeugen, sondern bringt den Wortlaut des Rotulus Vaticanus (2281) und die Lesarten der anderen Zeugen im Apparat. Nur gelegentlich erfährt der Text des Rotulus Vaticanus eine Änderung nach den anderen Zeugen, ohne daß irgendwo gesagt wäre, welche Prinzipien hier zum Tragen kommen. Man wird vermuten dürfen, daß derartige Änderungen vorgenommen wurden, wo Cuming im Text seiner Handschrift Fehler des Schreibers vermutete.

Im Apparat sind die Lesarten der verschiedenen anderen Zeugen nach deren Verwandtschaft untereinander gruppiert. Bei den beträchtlichen Abweichungen zwischen den Zeugen ganz unterschiedlicher Provenienz ist es dennoch in vielen Fällen nicht ganz einfach, sich aus Text, Apparat und Kommentar den Wortlaut eines bestimmten Textzeugen zusammenzustellen. Ob es überhaupt eine Ideallösung gibt, wie man eine solche Anzahl von Zeugen mit so starken Divergenzen wiedergeben sollte? Ich finde nach wie vor für die drei von Swainson edierten Handschriften (Rossanensis, Rotulus Vaticanus [2281] und Messanensis) die von ihm gewählte dreispaltige Ausgabe sehr praktisch. H. Brakmann hat aber erst unlängst davor gewarnt, ein solches Unternehmen nun zu wiederholen (*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 30, 1981, 248). Dabei lehnt er auch eine "Rekonstruktion" (wie bei Brightman) ab und fordert, eine "objektive Darbietung des gesamten Materials anzustreben". Wenn ich seinen Hinweis auf Andrieus Ausgabe des Römischen Pontifikale und Renoux' Ausgabe des armenischen Jerusalemer Lektionars richtig deute, läuft sein Rat darauf hinaus, in laufendem Wechsel je nach dem Textbefund auch recht kurze Abschnitte einmal nur im festliegenden Leittext (Varianten im Apparat) und einmal in parallelen Spalten zu drucken. Cuming gibt — aber erst im Kommentar — in parallelen Kolumnen nur das sogenannte "Gebet der Danksagung" (bei ihm "Erstes Gebet am Morgen") nach Rossanensis und Rotulus Vaticanus (S. 90). Außerdem setzt er an den Schluß der Textausgabe als "Related Texts" (S. 61-66) von den wichtigsten älteren Zeugen, die natürlich schon alle im Apparat ausgewertet sind, den durchgehenden griechischen Wortlaut (Löwener Fragment 29 und Londoner Holztafel in griechischer Rückübersetzung). Als "Conjectural Reconstructions" in englischer Sprache (S. 69-74) präsentiert Cuming zudem konkrete Formulierungen, wie man sich in zwei frühen Stadien der Entwicklung (Mitte des 4. und Mitte des 5. Jahrhunderts) den Wortlaut dieses liturgischen Formulars etwa vorstellen kann. Mit paralleler Anordnung bestimmter Zeugen wäre die Schwierigkeit, die die Benutzung des Apparats in vielen Fällen bereitet, zu umgehen gewesen. Gleich welche Art der Präsentation sollte meines Erachtens auch die koptische (bohairische) Kyrillusliturgie aufnehmen. Cuming singt zwar das Lob der bohairischen Kyrillusliturgie und zieht sie im Kommentar (und der Rekonstruktion für das 5. Jh.) ausgiebig heran, läßt sie aber in der Textausgabe nicht zu Wort kommen.

Ein Zeuge ist bei Cuming nicht genannt, der auch wohl nicht von so großer Bedeutung sein dürfte, aber nach meiner Auffassung dennoch ein gewisses Interesse beanspruchen kann, zumal er noch einen sahidischen (leicht faijumisierenden) Text bietet. Gemeint sind die Prager Papierfragmente, die schon vor langer Zeit Valerie Hažmuková unter dem wenig präzisen Titel "Miscellaneous Coptic Prayers" im *Archiv Orientální* 8 (1936) und 9 (1937) veröffentlicht hat. In Wirklichkeit geht es um Fragmente eines Euchologions. Die von der Herausgeberin als "MS. I" bezeichneten Fragmente (8, 324 ff.) dürften zur Weihrauchdarbringung gehören. Im "MS. II" (9, 118 ff.) folgt dann die Markusliturgie, zunächst der erste Teil des großen Dankgebetes (Page 1 bis 4, 3), dann die Interzession, bei der erst noch genauer zuzusehen wäre, wie sie sich zusammensetzt. Es könnte hierher auch noch "MS. III" (9, 136-140) gehören. (Es folgen mit "MS. IV" [S. 140 ff.] Fragmente der Gregoriusliturgie.)

Von dem Gebet, das nach Cuming "was undoubtly the first in the original form of service", wird im Hinblick auf Brightmans Übersetzung der Oxforder (bohair.) Handschrift Huntington 360 (147, 3) behauptet, es trage dort den Titel "the first prayer of the morning", was wiederum mit dem Titel von Serapions Nr. 19 ("Erstes Sonntags-Gebet") in Zusammenhang gebracht wird (S. 79). Die Art, wie hier auf die koptische Basiliusliturgie und die äthiopische Markusliturgie verwiesen wird, wo der Titel "Gebet der Danksagung" sei, wird denjenigen, der nicht schon alles vorher weiß, nicht ahnen lassen, daß dieses "Gebet der Danksagung" bei den Kopten weiteste Verbreitung hat, es nämlich heute zu den allgemeinen Einleitungsgebeten gehört, die "at the beginning of every service of the Coptic Church, with the exception of that of the Divine Liturgy" gesprochen werden (Burmester, *The Egyptian or Coptic Church* 320 f.) und daß es meines Wissens so gut wie überall und immer den Titel "Gebet der Danksagung" trägt. Brightmans Oxforder Handschrift ist mir nicht zugänglich. Ob das Gebet dort wirklich den Titel "the first prayer of the Morning" trägt, muß zunächst einmal auf sich beruhen. Ich kenne keine Ausgabe des koptischen Euchologions, wo das der Fall wäre. Noch dubioser wäre aber ein spezieller Bezug von Kyrillusliturgie und Gebet der Danksagung, den Cuming offensichtlich in der Oxforder Handschrift walten sieht. Wer einmal ein koptisches Euchologion in der Hand gehabt hat, weiß, daß es mit der Weihrauchdarbringung beginnt, die natürlich mit den allgemeinen Einleitungsgebeten eröffnet wird, zu deren festem Bestand, wie gesagt, auch daß Gebet der Danksagung gehört. So wird man sich bis zum Beweis des Gegenteils auch die Oxforder Handschrift vorstellen. Daß mit der Oxforder Handschrift oder ihrer Wiedergabe durch Brightman nicht alles stimmen kann, hat implizit auch Cuming an anderer Stelle insinuiert. Er kritisiert dort (S. 127), daß Brightman in die (2.) Epiklese allein aufgrund des Textes der Oxforder Handschrift ein zweites "sende!" aufgenommen hat; weder Coquins koptischer Text (Mus 82, 1969, 344 f.; wohl Euchologionausgabe Abnā' al-Kanīsah 1960, S. 522 ff.) noch der Kacmarcik-Kodex enthalte dieses zweite "sende!". Auch hier kann ich nur bestätigen, daß überhaupt keine der mir

augenblicklich zugänglichen Euchologionausgaben mit der Kyrillusliturgie das zweite "sende!" kennt. Aber es geht uns hier um das Gebet der Danksagung. Die Geschichte dieses typisch ägyptischen Textes, koptisch (bohairisch) in jüngerer Zeit in ungezählten Handschriften und Drucken unter den allgemeinen Einleitungsgebeten zu finden, griechisch hingegen bisher wohl nur in der Vormesse der Markusliturgie, bedarf einer genaueren Untersuchung (s. noch S. 89 f.). Die Beziehungen zur Nr. 19 von Serapions Euchologion sind mir zudem eher zweifelhaft.

Als Textausgabe wird sich Cumings nachgelassenes Werk mit der reichen Materialsammlung sicher eifriger Benutzung erfreuen. Auch eine Reihe von Versehen wird dem kaum Abbruch tun. Wer einen bestimmten Wortlaut irgendwo als entscheidendes Argument verwenden will, wird — je nach Fall — gut daran tun, ihn im Rahmen des Möglichen zu kontrollieren. Als "Kommentar" werden die Anstöße, die Cumings Beiträge auf dem Gebiet der ostkirchlichen Eucharistiefeier der Forschung schon gegeben haben, in dieser Zusammenschau sicher nur noch nachhaltiger wirken.

H. Quecke, S.J.

Robert F. Taft, *The Byzantine Rite: A Short History* (= II. Series: American Essays in Liturgy), The Liturgical Press, Collegeville/Minnesota 1992, 84 S.

In der Einführung (12 [= ist die Seitenzahl in der engl. Ausgabe]) verweist Taft auf Theodor Klauser, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte,* Bonn 1953. Dieses Werk als Idee und Ansatz versuchte Taft für den byzantinischen Liturgiebereich zu realisieren, was ihm sowohl inhaltlich als auch sprachlich glänzend gelungen ist.

Wenn man die bisweilen sehr heftigen und unnachgiebigen Diskussionen im interkonfessionellen bzw. im innerkatholischen Ambiente betrachtet, dann kann man es fast nicht glauben, daß weder die wichtigsten byzantinischen Quellen, die Euchologia ediert sind, noch daß der Versuch gemacht wurde, ähnlich Taft, liturgiegeschichtliche Überblicke und Einordnungen im populären und dennoch umfassenden Sinn, für die Entwicklung dieser Liturgietraditionen vorzunehmen.

Wer immer noch aus romantisch-nostalgischen oder gar aus fundamentalistischen Gründen meint, trotz der sehr ungenügend aufgearbeiteten Quellenlage, den byzantinischen Ritus als "sakrosanktes Argument" gegen eine differenzierende Liturgiesicht bzw. gegen jede Entwicklung und Liturgiereform im Westen ins Feld führen zu müssen, weil sich in den gottesdienstlichen Funktionen des byzantinischen Ritus angeblich nichts geändert habe, der möge sich hier durch jemand informieren lassen, der die für die byzantinische

Liturgiewissenschaft wesentlichen Handschriften, zusammen mit seinen Schülern, studiert und ausgewertet hat.

Vorweg gesagt: die Änderungen im lateinischen Ritus, inklusive die der Liturgiereform des II. Vatikanums, nehmen sich im Vergleich mit den Vorgängen und den Veränderungen innerhalb des byzantinischen Ritus eher als harmlos aus. Vor dem 16. Jahrhundert hat es niemals "den" Byzantinischen Ritus gegeben. Es gibt keine zwei gleichen Euchologia-Handschriften, d.h. es bestand eine große liturgische Vielfalt, wenngleich diese gewiß niemals als liturgische Willkür oder als Subjektivismus verstanden wurde. Erst der Drucker von Venedig (Editio princeps, Venedig 1526) war der große Unifikator des byzantinischen Gottesdienstes.

Taft beginnt mit 1. Der Byzantinische Ritus (16), seine Komponenten und seine geschichtlichen Entwicklungsphasen. Es folgt dann 2. Die Paläobyzantinische Liturgie: "Byzance avant Byzance" (22), Byzanz wird Konstantinopel, der Ursprung der Liturgie im Byzantinischen Reich, die Entstehung der Riten, das Auftauchen des byzantinischen Ritus. Taft führt dann sehr anschaulich in die vorikonoklastisch bedeutendste Phase ein: 3. Der Byzantinische Ritus wird "imperial" (28), das "goldene Zeitalter" Justinians und die Zeit danach, die Stadt als Kirche, die Stationsliturgie, die Auswirkungen des Stationsgottesdienstes auf die frühe konstantinopolitanische Kirche, die Bedeutung der Einzüge, der Kirchbau als Kosmos, die kosmische Liturgie. Es folgt nun die, liturgiegeschichtlich gesehen, größte Zäsur der byzantinischen Kirchengeschichte: 4. Das "Dunkle Zeitalter und der Ikonoklasmus (42): Kontinuität, Konsolidierung und Wechsel: Die neue Mystagogie. In einer Art "Gegenreformation" erstarkt nun das Mönchtum: 5. Die studitische Ära (52): der Sieg der Orthodoxie und die Liturgiereform, die Entwicklung des monastischen Ritus oder die Geschichte zweier Städte (Jerusalem – Konstantinopel): Die neue hl. Woche und die Ostergottesdienste, Kirchenmusik, Kirchenarchitektur und Ikonographie. Die verschiedenen Strömungen erfahren eine Koordinierung: 6. Die Mittelbyzantinische Synthese (67): die neue Ikonographie, die neue Architektur. Ein reduziertes Ritual und sein Symbolgehalt, der daraus resultierende Wechsel in den kirchlichen Anordnungen und der rückeinwirkende Einfluß auf die Neuinterpretation des Textes. Das dafür nötig gewordene neue liturgische Buch: die Diataxis. In dieses liturgische Ringen sind jetzt auch die Athosmönche eingestiegen: 7. Der Neo-sabaitische Einfluß (78): Von den Studiten zu den Hagioriten oder der Aufstieg des Berg Athos, die neo-sabaitische Synthese, die Ausbreitung des Typikons von St. Sabas, der siegreiche athonitische Hesychasmus: die Diataxis des Philotheus.

Aus dem Skizzierten wird ersichtlich: einen Ritus kann niemand einfach "machen", er muß wachsen, aus Gutem und weniger Gutem, abgeschliffen im alltäglichen Gebrauch der gestalteten und der gestaltenden Tradition. Es gehört also alles zum Werden einer Tradition, einer Ritusfamilie, ähnlich unserer men-

schlichen Familie, die ebenfalls oft eine qualitativ recht unterschiedliche Mischung aus verschiedenen Herkünften und Vererbungen in sich birgt.

Ein ästhetisierender und schöngeistiger Eklektizismus, wie er argumentativ meist im Osten und zelebrativ oft im Westen betrieben wird, ist sowohl theologisch wie liturgiewissenschaftlich gesehen, ein unverantwortliches Nichternstnehmen der Inkarnation Gottes unter uns, in einer bestimmten Kultur, in einer bestimmten Zeit, d.h. im geistlichen Erbe einer Tradition. Die Kirche ist ein gewachsener und lebendiger Organismus, in dem auch weiterhin Wachstum sein wird. Die Liturgie der Kirche ist einer der sinnenfältigsten Ausdrücke ihres Wachsens und Reifens unter der Glut des Heiligen Geistes.

Zu wünschen wäre, daß Schriften dieser Art in möglichst vielen Übersetzung erschienen, um von der idealisierenden Nostalgie und der kritiklosen Romantik, hinsichtlich alles Byzantinischen bzw. Orientalischen, zu heilen.

A.-A. Thiermeyer

Slavica

Moshé Altbauer, *The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262)*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1992, pp. 425.

While Orthodox Muscovy struggled to preserve its cultural patrimony from imagined defilement by heretical hands and Ukrainian Cossacks a century later smashed all that remained of surrounding and indigenous civilization, Jews, lost in the forests of the Grand Duchy of Lithuania toiled at translating their Scriptures into a spoken vernacular. Modern Belorussians tend to view this language as an early variant of their literary standard. Belorussian Tartars were later to repeat the experiment with a Slavic version of the Holy Quran.

Manuscripts such as Vilnius Codex 262 put an end to the age old myth that Eastern European Jews consistently viewed with disdain the language and traditions of their neighbours causing the cultural twain of the shtetl — mestečko and the russkaja derevnja to co-exist but never to meet.

Professor Altbauer, Israel's most eminent slavicist and a former student of Cracow's Jagellonian, has presented the scholarly world with a new treasure — his handsome edition of the translation of five books of the Old Testament (Song of Songs, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes, Esther) from Hebrew into the local East Slavic language, which dates from the end of the fifteenth or the beginning of the following century.

Who were the translators and for whom were the translations destined? Basing his assumptions on their method of transliterating Hebrew, Altbauer believes the scrolls to be the work of "autochthonous", non-Ashkenazic or

Yiddish speaking, Slavophone Jews, orthodox in their belief and probably not connected with the free thinking and iconoclastic Židovstujuščie of Muscovite heterodoxy. Altbauer does not commit himself on the question of whether the scrolls were meant for recitation in the synagogue or for private use. Reflecting on Arthur Koestler's rather haphazard hypothesis positing a Chazaric origin for the Ashkenazim and that of another more recent author (Paul Wexler, *The Ashkenazic Jews: A Slavo-Turkic people in Search of a Jewish Identity,* Columbus 1993) who would view them as semiticized Sorbs and Turks, the mind boggles at the possibilities connected with the origins of these Slavic speakers.

The Jewish translations bear immediate comparison with the work of the early Belorussian humanist Francisk Skaryna and show a more popular style and less dependence on Church Slavonic, a language in which the Jews of the Grand Duchy were hardly conversant. There is one exception, unfortunately not included in this edition. The Hebrew text of the book of Daniel was translated into the local vernacular while the more scholarly Church Slavonic was adopted for the Aramaic chapters. An interesting reverse of Muscovite practice, where in performances of the *Peščnoje dejstvo* the three noble Hebrew youths conversed in unadulterated Church Slavonic, leaving the use of the vulgar vernacular to the nefarious Chaldees. An interesting corollary emerges. The fact that Jews used an early form of Belorussian and not another language (Polish!) for their translation is another proof for what we know about the cultural importance of Early West Russian in the Grand Duchy.

The Christian reader conversant with Church Slavonic texts will find some surprises. Place names retain their Hebraic feminine gender in translation giving rise to the unusual *lamala cionъ rukama svoimi* (43), while the expression "find favour in his eyes" is rendered *naidu milostь vo očьju eho* instead of the more usual *predъ očima* (67). Figura etymologica (English readers will recall the "kiss me with the kisses of his mouth" of the King James Bible) is more frequent than in the Church Slavonic translations. The name of God is rendered *adonai* or sometimes in accord with Belorussian akanie as *adanai* rather than the more usual *Gospodь* or *Bogъ*. The Hebrew גאל is everywhere translated on variations of the verb *okupiti* rather than the more usual (for Christian ears!) *izbaviti* or even *iskupiti* (199).

The translators were not above inserting homely expressions drawn from family life into the narrative. Listen to how Naomi warns her daughters-in-law to avoid becoming old maids: *či na nixъ osědaete aby ne poite za mužь* using an Eastern Slavic variant of the popular Polish expression *zasiedziała panna*. Other expressions reflecting the language of the Belorussian marketplace include: *čobotъ* (boot), *pazuxa* (lap), *njanьkoju* (nurse), *parkany* (fences), and *skarby* (treasures). Orthodox Christian readers would probably find unusual Vilnius 262's decision to render the Hebrew כבד as *pečenь* (liver) instead of the more usual *slava* (glory) as does the Septuagint. Actually both seemingly unrelated

words emerge as possible translations when vowels are inserted into the unvocalized original (206).

Besides including the complete photographic reproduction of the medieval text, Altbauer discusses the origin of the translations, describes the manuscript and assorted textological problems dealing with the rendering of Hebrew into East Slavic. He provides an analysis of Belorussian and Church Slavonic features in his texts. He ends his impressive work with extensive notes and a complete concordance of East Slavic words used by the translators. The author compares his Jewish text with other East Slavic translations (Gennadij, Ostrog, Skaryna) as well as with contemporary Yiddish (Cremona), Karaite and Ladino (Ferrara) versions.

C. Simon, S.J.

Vadim Borisov – Evgenij Pasternak, *Non ci sarà la morte. Genesi del Dottor Živago*, Introduzione di Vittorio Strada, La Casa di Matriona, Milano 1990, pp. 120.

The educated Italian public should take special interest in the work of Boris Pasternak since the Milan based publishing house "Feltrinelli" was instrumental in the sensational publication of *Doktor Živago* in 1958 in Holland. The present thin volume, the work of the Moscow based literary critic Vadim Borisov and Pasternak's son Evgenij, who contributed items from the family archives, serves to breach the gap of available materials about Pasternak in Italian.

Pasternak, the son of a wealthy Moscow family of Jewish origin, began his spiritual journey into the spirit if not the letter of Russian Christian culture rather early in life. The influence of Blok, whose poem "Verbočki" (Catkins) about children returning home after the evening service of Palm Sunday struggling against the wind and rain to keep alight their holy candles, Pasternak read as a child early in life, accompanied him throughout his career.

Like Blok, Ivanov, Dostoevskij, and Soloviev, Pasternak remained on the fringe of Orthodox Christian thought, although Christian motives abound in his poetry. His thought revolved, mainly around the problems of the individual and like Wagner, he tended to blend art and religion. The name of the central figure of his most famous novel derived from Christian thought but began its life as the most un-Russian sounding surname Reliquimini-Purvit = "pour vie", to later undergo a West-Slavic avatar as Živul't, and only to finally emerge in Old Russian guise as Živago.

Lesser known is his "creation" of the Ryn'va river — a body of water, which likewise figures in his novel, divorced from any topological reality. He drew the name from the language of the Finno-Ugric Komi, among whom "ryn" means

"to fling open" or "to gush" and "va" the word for water. Pasternak developed the idea to include the idea of a font of living water gushing into everlasting life, a theme which he used in his poem "Na Strastnoj" where the waters overflow their banks from Thursday night until Saturday of Passion Week.

Pasternak was however "ein zu großer Geist" to allow himself the luxury of being tempted to stay within the bounds of any one cultural experience, even one as rich as his native Russian one. During the years of Stalinist terror, when even such a tried and true Soviet composer as Dmitrij Šostakovič was publicly rebuked in the Soviet press for his sexually explicit opera "Ledi Makbet Mcenskogo Uezda", Pasternak turned to translating Georgian poetry (he considered Georgia his second home), Shakespeare and Faust. His quest for freedom for the individual led to his later life as an "izgoj" or pariah ousted from Soviet society.

This reviewer notes with particular pleasure the frequent references to the sculptress Zoja Masslenikova, whom he knows from his trips to Moscow. As Pasternak's long time friend and spiritual disciple, she is one of a handful of Russian Christians, genuinely interested in the inter-pollination of Eastern and Western Christian cultures.

C. Simon, S.J.

Jonathan Frankel, *Gli ebrei russi. Tra socialismo e nazionalismo (1862-1917)*, Giulio Einaudi editore, Torino 1990, pp. xvi + 894.

Jonathan Frankel, a professor at the Hebrew University of Jerusalem, profited from his time in New York as a Senior Fellow at Columbia University's Russian Institute to familiarize himself with the literature concerning the ideological movements present within Russian Jewry during the last century. His book, originally published as *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917* by Cambridge University Press in 1981, is a quarry of interesting information. The present edition represents a translation into Italian of the original English.

The disclosure of a monstrous cabal involving international free-masonry and Zionistic Judaism — the notorious židomasonstvo — aiming at the destruction of basic Christian values and the post-Soviet Slavic world is frequently discussed in the popular form of "Boulevardzeitung" sold in the underpasses of contemporary Moscow. Its counterpart is, of course, the much talked about proposed uneasy alliance of conservative Russian Orthodoxy and fundamentalist Islam bandied about in the same papers. Post-Soviet anti-semitism merely represents a continuation of the old Eastern European tradition of "yid-bashing",

which after the Bolshevik Revolution remained lurking in the depths of the subconscious of the "sovetskij čelovek."

Still, Frankel's book particularly concerns Russian Jews and here, in all fairness, certain preconceived notions must be laid to rest. It is true that the tsarist regime at the end of the last century, especially as embodied in the internal politics of the "great peacemaker" Aleksandr III and his ill-fated son, was profoundly anti-semitic. The history of particularly Russian anti-semitism is however not very long. Jews, as particularly dangerous deviants, were excluded from Holy Russia. Even after the Polish partitions, they were compelled to remain in the "čerta osedlosti" or pale of settlement to the West. While Jews appeared as bogy figures in anti-heretical Muscovite literature, their activities belonged more to the realm of fiction than fact. The "Jewish problem" began to worry Russian authorities only during the nineteenth century — the time studied by Frankel's book. It was religion rather than nationality which determined one's Jewishness in pre-revolutionary Russia. In the wake of Soviet inspired scientific atheism, these categories were unfortunately reversed.

Anti-Jewish violence in its most heinous form was a feature of town life on the fringes of the Romanov Empire — Moldova (Kišinev) and the Ukraine (Odessa, Žitomir, Kiev) — territories which are now seeking to de-emphasize their cultural links with Russian culture. Even in Bernard Malamud's work of popular fiction *The Fixer*, certainly no paeon to Russian officialdom, the imperial authorities turn to a Roman Catholic priest from Poland, when in need of really accurate information on the details of ritual murder.

Yet it is a fact that in Russia today, voices accusing the Jews of being the prime instigators in organizing the Communist Revolution are growing ever louder. Why, indeed, did so many Jews embrace the revolutionary cause? The answer is simply that they, as an especially un-advantaged class, had no better options than throwing their lot in with a movement that loudly proclaimed its cosmopolitanism and the reversal of all social values.

Jonathan Frankel's thick volume analyzes the period embracing Russian Jewish life from 1862 until the revolution — the life of a just tolerated minority in the "sterbende Zarenreich". He seeks to emphasize the ties which bound Russian Jews to their co-religionists in the United States and Palestine. Their common language was Yiddish — that "bastardized form of German" later to be despised by the Israelis. The author is able to quote from countless sources — mostly in Russian, Yiddish, Hebrew, German and English.

While Christian sources tend to present Jewish life in Russia from the outside, Frankel takes us inside the *shtetl*. His narrative traces the internationalization of the "evrejskaja intelligencija" which at first could hardly envision its future role outside the boundaries of the Russian Empire. He offers an interesting portrait of the Jewish "narodnik", so different and yet so similar to his Russian counterpart; inciting the Jewish proletariate to revolutionary action by means of references taken from the Hebrew bible, the Mosaic Law and the often

bloody history of oppressed Israel. He examines the ideology of the Jewish socialists Moses Hess and Aron Liberman, who worked in the limits of the Eastern European *Haskala* or Jewish *Aufklärung*, contrasting them with the Zionistic revolutionary agenda espoused by Nachman Syrkin and Ber Borochov. At first, conservative Jewish leaders hoped to gain the Tsar as an advocate of their cause. Later they gave up hope and equated Russia under the *ancien régime* with the land of Edom. The end product of the interaction of these ideas with those flourishing in Western Europe and America was the creation of a unified cultural and political programme, marked by tension between international socialism and Jewish nationalism. Abreast of this ideological pot-pourri emerged the creation of the state of Israel, a phenomenon unrelated to the Jewish nationalisms of the past and uniting Jewish tradition and Socialist idealism.

Frankel ends his study with a useful list of words and phrases relevant to Russian Jewish life. One wonders why the name of Mendel Beilis was not included in the comprehensive index for even perfunctory mention. The main protagonist in the ritual murder case which tore Kiev apart in the early years of this century; his fate is emblematic of many a Russian Jew of his time, surviving his tragic *cas célèbre* to later die in relative obscurity — as the agent of an American insurance company in 1934 in Saratoga Springs (New York).

C. Simon, S.J.

Roberta Giomini e Claudia Lasorsa Siedina (a cura di), *Eleazar M. Meletinskij. Tre lezioni di poetica storica comparata.* Università degli Studi di Roma "Tor Vergata". Dipartimento di lingue e letterature comparate, Roma 1992, pp. 143.

Questo volume presenta le tre lezioni che E. M. Meletinskij ha tenuto nell'Università romana di Tor Vergata il 22, 23 e 24 maggio 1989 nell'ambito del corso di Dottorato di ricerca in Slavistica presso la cattedra di Lingua e Letteratura russa. Le tre lezioni dell'eminenente comparatista hanno i seguenti titoli: "La fiaba tra mito e novella", "Il romanzo medievale europeo: Chrétien de Troyes in prospettiva comparativa", "La poetica storica. Lineamenti e prospettive".

Erede riconosciuto e continuatore della scuola storico-comparativa di A. N. Veselovskij (1838-1906), E. M. Meletinskij è attualmente il maggior studioso russo del mito e dell'arte narrativa. Tutta la sua produzione di tipologia storica e comparativa del folclore narrativo (mito e fiaba) e della letteratura medievale, ha dimostrato come la letteratura è parte indiscindibile della cultura di una data epoca; che non è possibile analizzare un fenomeno letterario senza tener conto delle sue radici più remote.

L'opera estremamente accurata presenta in maniera incisiva e chiara una brillante considerazione del fenomeno letterario della poesia orale e del folclore. Inoltre, tenendo conto dell'esemplare bibliografia (pp. 33-47), il libro offre un validissimo strumento di aiuto agli studiosi interessati alle radici folcloriche ritual-mitologiche della cultura popolare e della letteratura del tardo Medievo sul suolo europeo.

K. Douramani

Ivan Golub, *The Slavic Vision of Juraj Križanić. Postscript:* Ivan Banac, *"Friendship with Križanić and Russia,"*. Croatian P.E.N. Centre & Most/The Bridge, Zagreb-Dubrovnik 1993, pp. 121.

The present study by Ivan Golub examines Juraj Križanić's (1617 or 1618-1683) Slavic idea (p. 6). This idea expressed itself in three basic interests, for which Križanić dedicated himself passionately, comprising the welfare of the Slavs, their language and Church union (p. 45).

Golub describes accurately Križanić's relationship to his predecessors, such as Vinko Pribojević, and the latter's *De origine successibusque slavorum* (Venice 1532), as well as to Pribojević's plagializer, Mavro Orbin (p. 10), and leaves open whether Križanić was aware of writings of Protestant Croats such as Stjepan Konzul, Antun Dalmatin and Juraj Cvećić, who expounded the idea of a single common Slavic language by merging various dialects (p. 12). We are told of Križanić's disagreement with the idea of Moscow as "Third Rome" (p. 18); his praise of Peter Moghila, Metropolitan of Kiev (p. 19); and his reading of Antonio Possevino (p. 19). We hear about the circles to which Križanić belonged, such as the Roman Baroque Circle, whose founders included Athanasius Kircher, S.J., and whose soul was Pope Alexander VII (p. 38), and that around Tsar Aleksei in Moscow (p. 40).

In his "Postscript," Ivo Banac writes: "During the past three decades nobody has studied Juraj Križanić (Georgius Crisanius) more than Ivan Golub. Since accomplishment creates its own reality, Križanić and Golub have become almost synonymous" (p. 117). Pity that there are, all throughout, many misspellings, grammatical and stylistic errors — all of which could have probably easily been avoided, for Golub shows at times an amazingly good grasp of English idiom. There is besides no reference to J. J. Strossmayer or to V. Soloviev, whose Slavic visions easily lend themselves to a comparison with that of Križanić. All in all, however, this short publication serves as an excellent introduction to a Croat thinker whose linguistic and political stature deserves to be even better known than it is at present.

E. G. Farrugia, S.J.

P. Hollingworth, *The Hagiography of Kievan Rus'*. Harvard University Press, Ukrainian Research Institute of Harvard University 1992, pp. XCV + 267.

Mit zuverlässiger Regelmäßigkeit erscheinen die Bände der "Harvard Library of Early Ukrainian Literature" (englische Übersetzung der slavischen Texte mit ausführlichem Kommentar), deren Erarbeitung im Zusammenhang mit dem Millenniumsfeiern (1988) der Taufe in der Kiever Rus' beschlossen worden war (vgl. meine Rezensionen der beiden vorangehenden Volumina: OCP 56 (1990) 262-263; 58 (1992) 348-349). Es läßt sich sogar von Mal zu Mal eine Qualitätsverbesserung feststellen, insofern die Ausführungen und Anmerkungen des Übersetzers im vorliegenden Band auch die letzten Nebenwinkel der hagiographischen Texte auszuleuchten bemüht sind. Die Übersetzungen schließen neben den hagiographischen Hauptwerken (die Viten des Feodosij vom Kiever Höhlenkloster, des Avramij von Smolensk sowie die Erzählungen und Lobreden über Boris und Gleb, Vladimir und Olga) auch Abschnitte aus den Chroniken und anderen liturgischen Gattungen (Paremejnik, Prolog) ein (sieben Appendices). Um die bleibende Bedeutung dieser Texte zu unterstreichen, weist P. Hollingworth mit Recht darauf hin, daß die Heiligenleben ein unsichtbares, aber umso dauerhafteres Band der neuen Christenheit in der Rus' sind (S. XV), indem sie die antike und patristische Tradition der Mimesis (S. XXIII-XXIV) fortsetzen. Trotz Einbeziehung aller relevanten Forschungsarbeiten aus Ost und West bleiben aber Grenzen des Verständnisses für den modernen Leser bestehen — gerade als Folge eines umfassenden Problembewußtseins. Dennoch sei auf einige, eher sekundäre "shortcomings" hingewiesen: Vielleicht hätte man schon S. XVI, Anm. 9, auf die später erwähnten (und z.T. kritisierten: S. XXI, Anm. 30) Arbeiten von Ključevskij und Fedotov hinweisen können. Wenn p. XVII-XVIII die Monographie Golubinskijs über das Kanonisationsverfahren in Rußland kritisiert wird, so müßte das fairerweise auch mit der S. XVIII, Anm. 22, zitierten Arbeit von A. S. Chorošev geschehen, die merkwürdigerweise im Westen keiner einzigen Besprechung gewürdigt wurde (vgl. im übrigen auch noch die übergangene Studie von Metr. Ilarion (Ivan Ohijenko), *Kanonizacija svajtych v Ukrajinsj'kij cerkvi*, Winnipeg 1965). — Ein sachlicher Fehler scheint mir in dem gutgemeinten Satz über Avraamij von Smolensk (S. LXXIX) zu liegen, wenn von ihm als Priester behauptet wird, er habe "einen direkten Kontakt mit Gottes Leib und Blut" gehabt; diese auf die Person Christi als Gottmensch bezogene Formulierung läßt fast etwas von der enthusiastischen, quasi abergläubischen Verehrung durchscheinen, wie sie H. auf Seiten des Volkes vermutet. Auch bei dem mehrfach herangezogenen Buch von V. Vodoff (*Naissance de la chrétienté russe*, Paris 1988) wäre m.E. ein Hinweis auf die Vielzahl z.T. sehr kritischer Rezensionen angebracht gewesen (vgl. z.B. Theol. u. Phil. 63 (1988) 605-610 (G. Podskalsky); Rev. Et. Slav. 61 (1989) 459-462 (J. Johannet) usw.). Das Buch von I. Kologrivof (frz. Ed.: Bruges 1953: S. 236) hat neben einer deutschen und russischen Ausgabe (1958 bzw. 1961) auch eine

verbesserte, italienische Neuauflage erfahren: *Santi Russi*, Mailand 1977. Zum Schluß seien noch einige, zum Glück wenige Druckfehler, zumeist in nichtenglischen Titeln, genannt: S. XCV, Anm. 335: Köln-Braunsfeld; S. 191, Anm.39: Le dernier mariage de Saint Vladimir; S. 235: (Goetz): vormongolischen.

G. Podskalsky, S.J.

Francesco Locatelli Lanzi, *Lettere dalla Moscovia*, a cura di Maria Chiara Pesenti, Pierluigi Ubrina Editore, Bergamo 1991, pp. 247.

"Ergo erat in fatis Scythiam quoque visere nostris." Lanzi was indeed fated to "visit" Scythia-Moscovia but had little good to say of his hosts — "dovendo parlarvi della nazione moscovita, di cui *difficile est satyram non scribere*" — since he spent most of his rather brief sojourn in prison, accused of spying for the French king.

Tourists may be either pleasantly naive or annoyingly arrogant. Lanzi definitely was not of the pleasant type. Of noble origin, he was born Francesco Locatelli Lanzi in Bergamo in 1687. After having lived in France (he became a French subject in 1704), Germany, Spain, and Turkey, he retired to his native city where he died in 1770. His occupation was described in kinder times as that of an "adventurer". Besides his unhappy Russian experience, he also engaged in spying for the Rákóczi, once again scheming with the Turks so as to wrest Transylvania out of Hapsburg clutches.

The record of Lanzi's stay in the Russia of Anna Ioannovna is presented in a series of eleven letters which the author supposedly wrote between the spring of 1733 and the end of 1734. The editors rightly view them as highly charged political documents. Immediately after the French originals were published in 1736, a German edition appeared at Frankfurt two years later, which sought to refute all of Lanzi's claims about life in Russia. The present edition contains the text of all the letters translated into Italian along with selections from the German commentary. It includes details taken from the biography of Lanzi written by his compatriot G. B. Gallizioli at the end of the eighteenth century.

Lanzi was not only versed, in the spirit of the times, at ridiculing the Muscovites as arrogant boors, dolts and sluggards: "La notte ... è lunghissima d'inverno, non è sufficiente per loro, visto che durante tutto l'anno fanno un sonnellino pomeridiano di parecchie ore. Tutti seguono quest'usanza ... ed è questo che li rende così stupidi" — incongruous cavil from a traveller in whose native land the "siesta" was and is *de rigeur*. Much more vital was the matter of subjecting the Balto-German hegemony which had established itself during the reign of Anna to sharp criticism. No wonder Kantemir and Ostermann sought to prevent the publication of the *Lettres*. Much of Lanzi's politically motivated

gossip may be taken "cum grano salis." The cruel, ugly and haughty Empress Anna receives only praise from the mouth of her sycophant: "... le sue ammirevoli qualità, soprattutto la sua religione e la sua pietà ... il meraviglioso uso che ella sa fare della giustizia e della clemenza ... le si potrebbero attribuire le parole di Ifigenia (in Tauride): *non ego crudelis, juvenes ignoscite, dixit: sacra suo facio barbariora loco"* (40).

While in Russia, Lanzi accompanied an expedition headed for Kamčatka but only reached Kazan' and returned to St. Petersburg. His descriptions of the native peoples he had heard about or even met on the way are among the most amusing details he includes in his correspondence. At Kazan' he encountered "Lapponi, Samoiedi e Ostiaki" (known today as Saamy, Nenci and Chanty) — the latter distant relations of the Magyars, which Lanzi characterized as "i popoli più idioti del Nord." (79) On the contrary, Lanzi gushed with admiration for the Tartars since for centuries they had enslaved the cruel Muscovites.

What did Lanzi think of Muscovite religion? His worst barbs strike the monks, wallowing in their stupidity, slaves to the bottle and their lower passions, immured in their cells only to avoid dying of hunger or the dreaded military conscription. The editors should, however, have thought to supply us with the name of the bishop of Tobol'sk erroneously referred to in the German original as "Simonach Philotheus" (76) but who was really Filofej Leščinskij, an Orthodox churchman well known for his missionary and educative activities.

Lanzi, the Italian humanist, loved to pepper his correspondence with Latin proverbs as a sign of his erudition (which the editors in deference to a less pedantic age have translated in their notes). A pity he had to experience the unpleasant implications of a correspondingly nasty Russian one: Не вовремя гость хуже татарина! (An untimely guest is worse than a Tartar).

C. Simon, S.J.

Cesare G. De Michelis, *La Valdesia di Novgorod. "Giudaizzanti" e prima riforma (sec. XV)*, Claudiana, Torino 1993, pp. 263 + illustrations.

The cover of De Michelis' new book shows two medieval Muscovite inquisitors ripping out the tongue of a loathsome heretic with a pair of oversized pincers. A bishop or nobleman, his crown adorned with precious fur, calmly strikes a hieratic pose in the background. Besides telling us that tolerance was not usually numbered among the virtues needed for salvation in Holy Russia, the picture says much for the enigmatic nature of medieval Russian heresy, given the fact that the persecutors did not give the heretics or innovators — depending on your perspective — a chance to expound, let alone clarify or systematize their

beliefs. What does emerge is heavily obscured by the prejudices of their adversaries.

Research on the topic ever since Rudnev's preliminary study in 1838 has caused much pre-revolutionary Russian (Porfir'ev, Pavlov, Ilovajskij, Bocjanovskij, Sobolevskij, Speranskij), Soviet (Klibanov, Lur'e, Kazakova, Begunov, Lichačev), as well as Western (Bułhak, Lilienfeld, Kämpfer) ink to flow. Generally, experts have opted for either of three possibilities regarding the origins of the heretics: 1) Jewish (the name "židovstujuščie" given to them by their adversaries itself points in this direction) 2) Balkan (Manichean or Bogomil) 3) Western (Hussite, other pre-Protestant anti-Roman movement, or more rarely a lost connexion with the judaizantes or marranos of Spain).

The author, himself a member of the Waldensian Church, opts for the third possibility, inserting the anti-ecclesiastical movements in medieval Novgorod and Moscow in the wider context of pre-Reformation "Protestantism". While other authors tend to develop the connexion with the Czech Hussites (Jerome of Prague sympathized with the Orthodox and presented himself to the prince of Lithuania as a member of their delegation rather than the more powerful Roman Catholic contingent when the latter visited Vitebsk), De Michelis adduces arguments drawn from internal criticism of both Russian and Waldensian texts to prove the influence of the latter. In the process, he is forced to almost completely eliminate the description of heretical practices offered by Iosif Volockij and other noted Russian inquisitors as unfounded. He employs a similar method when dealing with the claims of Western inquisitors regarding the "abominations" (sodomy, witchcraft, blasphemy) of the "Valdesi". It is true, however, that Muscovite and even latter Russian testimony regarding things heretical was fluid. Witches were often called "eretiki" in the Russian North and heretics were confused with werewolves and vampires — the ubiquitous Russian "vurdalaki" which populate Russian horror fiction. This method, of course, has the unpleasant corollary of producing a *tabula rasa* at both ends.

De Michelis, does, however, offer some fascinating evidence when comparing the spiritual literature of the "Valdesi" with what little was written by their presumed Russian brethren. His discussion of the mysterious *Laodikijskoe Poslanie* and his comparison with Waldensian writings (*Liber Virtutum*, *Çilistiale Scala*, *Vertucz*, etc) is interesting but a bit muddled. Since according to the author, the *Poslanie* was composed under Western influence and distinguishes natural from divine law (the Law of Sinai and that of Christ), his interpretation implicitly entails a refutation of the claims made by Rainer Stichel who recently posited a paleo-Christian origin for the *Poslanie*. Since De Michelis' text constantly refers to Stichel's article, a reading of the latter is a pre-requisite for a correct understanding of the former.

Protestantism and Russian Orthodoxy — a not so unlikely combination when one remembers how the two made common cause against the Jesuits and other papists in Counter-Reformation Poland. De Michelis' book is full of interesting

and little known details: the "chiony" — those "zagadočnye ljudi" of one Russian expert — and Gregory Palamas (85), the identity of the Jew Scharia-Skara and the shadowy figure of the Circassian-Genovese Zaccaria Scara Ghisolfi (85), the attempt by Francisk Skaryna to find the origin of the liberal arts in the Old Testament (music begins with the Canticle of Canticles while Job teaches us logics and Genesis astronomy) (34), the cabalistic compendium *Šestokryl'* unmasked as a Ruthenian translation of the *Schenesch kenaphaim* by the Italian Jew Emanuele ben Jacob "Bonfis" (78).

About three-quarters of the handsomely printed work is taken up by the actual text. Three studies by colleagues of the author follow: a most useful review of the studies which have already appeared in Russia and the West on the subject of the "Judaisers" (Soviet scholarship on the question was dominated by the monumental but somewhat questionable work of Jakov Lur'e), followed by essays on pre-reform movements in Poland-Lithuania and the thorny questions regarding the cryptography of the *Poslanie.* At the end the author includes some first hand source material which has never appeared in Italian translation: The text of the *Poslanie* and Iosif Volockij's *Narrazione sulla nuova eresia.* The original of the *Poslanie* and several other texts are photographically reproduced.

The author is to be commended for his accuracy in transcribing Slavic texts. Two small remarks: the author gives Prince Michail of Kiev's family name on page 14 as Olenkovič. Otherwise he correctly follows Golubinskij with Olel'kovič or Aleksandrovič. It is not clear what the author means when he speaks of "'il grande Efimon' la liturgia serale durante la quaresima" in which the Prayer of King Manasses of Judah is read (129). Is he referring to Great Aftersupper — Grand Complines (Velikoje Povečerie) which includes the chanting of the Prophesy of Isaiah (S nami Bog)?

C. Simon, S.J.

Юлиян Тамаш, *Руски Керестур, Лїтопис и история (1745-1991),* Месна Заеднїца, Руски Керестур 1992, pp. 491.

È una cronaca della diaspora rutena a Ruski Kerestur (Vojvodina), paese sub-danubiano, che nel 1751 riceve i primi Ruteni dai Carpazi, divenendo, gradualmente, il più importante centro ruteno in Iugoslavia. Nella cronaca di questo paese della fertile pianura Pannonica, "terra incognita" per molti storici dei Balcani, si rispecchia la storia della piccola diaspora rutena durante 250 anni di vita socio-politica ed ecclesiastica.

Nella seconda metà del XVIII sec. l'impero Austro-Ungarico occupa le pianure sub-danubiane delle quali i Turchi, durante la loro ritirata, hanno fatto terra bruciata. Il governo di Vienna per popolare quelle terre, propone ai coloni age-

volazioni e vantaggi. Molti Ruteni accettano la proposta e lasciano i Monti Carpazi trasferendosi in massa a Bačka, portandosi dietro tradizioni, religione, mentalità e, cosa molto importante in mezzo a diverse nazioni ed etnie, senza perdere la propria lingua "rutena". Proprio per il fatto di non aver abbandonato la loro lingua queste popolazioni hanno resistito durante 250 anni, ai diversi tentativi di assimilazione, specialmente da parte di Ungheresi e di Serbi. La cronaca di Ruski Kerestur abbraccia la storia dei centri ruteni della Bačka e Srem (Kocur, Šid, Džurdžov, ecc.). Come è facile intuire la vita dei primi emigranti era molto difficile. Era molto importante rimanere fedeli alla propria nazionalità, per cui, l'anno stesso del loro arrivo, fondarono la parrocchia di rito Greco-Cattolico e, dopo due anni, la prima scuola rutena: queste due istituzioni hanno avuto una funzione primaria nella vita religioso-politica dei nuovi arrivati nella Bačka.

L'autore si basa sul materiale documentario trovato in vari archivi: d'Ungheria, di Iugoslavia, dell'Eparchia di Krževci e, si capisce, negli archivi del paese, statale e parrocchiale. Si serve pure di diverse cronache custodite presso le famiglie del luogo.

Il libro è diviso in sette capitoli. Nel primo capitolo (pp. 9-17) l'autore tratta di Ruski Kerestur nella letteratura, nella scienza, e nella toponimia secondo diversi autori (G. Kosteljnik, M. Vinaj, M. Kovač, M. Ramač, ecc).

Nel capitolo II (pp. 17-21) sono descritte le fonti primarie e secondarie, dando priorità all'archivio dell'Eparchia di Križevci (1777-1926).

Il capitolo III (pp. 21-58) è sul contesto storico, specificatamente nella definizione del termine, nelle diverse correnti storiche: quella rutena e quella ucraina. Il capitolo IV (pp. 61-173) Kerestur d'Ungheria, 1751-1918, non è solo il più lungo ma anche il più importante capitolo del libro, estendendosi ad un periodo cronologico di 167 anni sui 246 dell'intero volume. Partendo dall'anno 1751, anno di arrivo dei primi emigrati "Rutheni hospites, vere uniti liberae migrationis" p. 477, nei territori di Kula, da Ungvar di Mako in Hornjica (Carpazi), l'autore affronta i problemi religiosi: la fondazione della parrocchia (1751) e la costruzione delle due chiese parrocchiali, una nel 1753, la seconda nel 1784. Ricorda quindi la fondazione della Eparchia di Krževci (1777), nella cui giurisdizione rientra la parrocchia di Ruski Kerestur, dell'Archieparchia di Kolač. In questa parte l'A. ci presenta le dispute con il clero ortodosso serbo che voleva sottomettere la parrocchia alla giurisdizione del vescovo ortodosso di Karlovci (p. 88) e le grandi epidemie degli anni 1836, 1849 e 1873 che causarono più di 1200 morti su una popolazione complessiva di circa 6000 abitanti.

Il capitolo V (pp. 174-262) si occupa di Ruski Kerestur nel regno dei Serbi, Croati e Sloveni — Iugoslavia, 1919-1941. L'A. descrive in questo capitolo la crisi economico-politica di quegli anni, anni di conflitto tra Serbi e Croati. Proprio la crisi economica provoca l'emigrazione oltre oceano, specialmente negli U.S.A. e nel Canada. Nel campo socio-culturale, nell'anno 1919 viene fondata la prima organizzazione culturale "Società dell'Educazione Nazionale

Rutena". È dell'anno 1922 l'edizione della prima grammatica dei Ruteni di Bačka ad opera del già citato G. Kosteljnik.

Il capitolo VI (pp. 263-288) tratta di Bačzkerestur (Kerestur di Bačka), nel periodo 1941-1944. L'11 aprile 1941 tutta la Vojvodina è occupata dall'esercito ungherese e, nel processo di assimilazione delle minoranze etniche, è cambiato il nome del paese, eliminando il nome "Ruski" (dei Ruteni) a Bačka, cioè la regione nella quale si trova Ruski Kerestur. L'A. evidenzia come questo sia un periodo di magiarizzazione dei ruteni. Questa situazione termina il 26 ottobre 1944 quando Ruski Kerestur riprende il suo antico nome e, nella nuova configurazione geografica viene a trovarsi alla frontiera della nuova Iugoslavia, o meglio della Federazione Socialista Iugoslava.

Il capitolo VII (pp. 289-353) è intitolato Socialističeni Ruski Kerestur, 1944-1991. L'A. si sofferma sulla costituzione del nuovo governo post-bellico dei socialisti. È un periodo di radicali cambiamenti nella vita socio-politica, tanto che la vita religiosa non trova quasi spazio in questo capitolo. Non sono menzionati neanche i fatti più importanti della vita della Chiesa, fino al 1990, quando, nella vita pubblica di Ruski Kerestur, riappare la Chiesa greco-cattolica. Al termine del capitolo l'A. descrive varie manifestazioni culturali e conclude con le statistiche del censimento della vecchia Iugoslavia, di cui ormai è cominciata la decomposizione.

Il libro si conclude con le varie appendici ed elenchi: 1. elenco dei sindaci; 2. degli insegnanti; 3. dei sacerdoti; 4. delle persone che hanno partecipato attivamente alla liberazione; 5. dei cittadini più illustri; 6. mappa di Ruski Kerestur; 7. cartina di tutto il paese; 8. bibliografia; 9. breve riassunto del contenuto dell'opera in serbo, inglese ed ucraino.

L'opera è di primaria importanza per la storia dei ruteni in diaspora nel territorio della Bačka. È il primo libro del genere ed è originale nel sistema adottato di analizzare anno per anno la vita culturale, politica e religiosa, ripercorrendo i momenti più importanti della storia di Ruski Kerestur.

J. Kulič, S.J.

Patristica

Jean-Claude Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*. Deuxième édition. (= Collection l'Arbre de Jessé). Les Éditions de l'Ancre 92156 Suresnes, distribué par les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 948.

Dello stesso A. abbiamo già recensito *Théologie de la maladie* e *Thérapeutique des maladies mentales*, OCP (1993) 303-305. Quest'altra sua opera, già apparsa in due volumi, vede ora una seconda edizione in un solo

volume e ben volentieri ne diamo conto. Una prima parte si occupa delle premesse antropologiche a monte della concezione di una natura umana vulnerata che ha bisogno di guarigione. La seconda parte è il trattato delle passioni, intese come malattie dell'anima e considerate nel loro elenco più ricco, non di sette, secondo quanto dicono molti Padri, né di otto, come dice qualcuno di loro, ma addirittura di dieci come ritengono ancora meno. La terza parte costituisce il cuore dell'opera, cioè, conforme al titolo, la terapia delle malattie spirituali, nell'immagine biblica di Cristo, medico delle anime. Ecco allora i rimedi sacramentali, battesimo, cresima, penitenza, eucaristia, unzione. Quindi la risposta personale: fede, contrizione, preghiera, obbedienza e speranza. La quarta parte tratta della conversione interiore, con la pratica delle virtù sotto la guida di un padre spirituale, nel controllo della fantasia e nell'ascesi corporea. La quinta parte entra nel vivo del "combattimento invisibile" opponendo a ciascuna passione una o più virtù specifiche: temperanza contro gola, continenza e castità contro lussuria, povertà e beneficenza contro avarizia, compunzione e gioia contro tristezza, dolcezza e pazienza contro ira, timor di Dio contro disperazione, umiltà contro orgoglio. L'accidia poi è una delle passioni più subdole e temibili non avendo uno o due antidoti, ma richiedendo l'esercizio coraggioso ed eroico di una serie di virtù, per essere debellata. L'ultima parte dell'opera, la sesta, descrive l'esercizio della sanità dello spirito, nell'impassibilità, o meglio "assenza di passioni" (come andrebbe piuttosto tradotta la parola greca *apatheia*), nella carità e nella contemplazione, fino alla preghiera pura.

Il libro, dal discorso chiaro e ben articolato, è tutto sostanziato di innumerevoli citazioni dei Padri. E non si tratta soltanto di qualche Padre, ma di Antonio, Barsanufio, Basilio, Climaco, Efrem, Evagrio, i due Gregori, di Nazianzo e di Nissa, Isacco di Ninive, il Crisostomo, il Damasceno, Mosco, Macario, Marco il Monaco, Massimo il Confessore, Metodio di Olimpo, Origene, Palladio, fino a Simeone il Nuovo Teologo, Teodoro Studita, Gregorio Palamas.

L'A. che insegna filosofia in una scuola superiore francese, sa presentare all'uomo d'oggi questa Weltanschauung religiosa tipicamente orientale, nella quale Bibbia, patrologia, teologia, morale e spiritualità sono intimamente unite, in uno scambio reciproco. È una concezione unitaria globale, aliena da puntigliose dicotomie, che supera i secoli e coglie di sorpresa chi non sospetterebbe tanta profondità psicologica e una risposta così attuale a istanze di sempre, come il controllo dei propri pensieri quale condizione della preghiera profonda (pp. 569-607). Mi congratulo vivamente con l'A. e con chi stampa libri come questo.

V. Poggi, S.J.

Henriette M. Meissner, *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione* (= Patrologia, Bd. I). Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1991, Br., XV + 474 S.

Diese Dissertation an der Philosophischen Fakultät (Mainz) bei dem bekannten Gregor von Nyssa-Forscher Andreas Spira sucht einen neuen methodischen Zugang zu der schon oft untersuchten, aber bisher kaum befriedigend gelösten Frage nach dem Verhältnis von (Neu-)Platonismus und Christentum im Werke des kappadokischen Kirchenvaters, genauer gesagt (im Rahmen der beiden Teile des analysierten Dialogs): zur Frage nach der Vereinbarkeit der (christlichen) Auferstehung des Leibes und der (platonischen) Geistigkeit der Seele. Bisherige Antworten endeten bei der Feststellung eines mühsam kaschierten Platonismus bzw. einer unpassenden Vermischung beider Denkrichtungen. Die hier erstmals angewandte Methode besteht in einer minutiösen Analyse der Rhetorik (mit dem Ziel einer "trostreichen" Beweisführung) und führt zu dem Ergebnis der inneren Einheit des Werkes, das zugleich platonisch *und* christlich gennant werden muß.

Nach einem kursorischen Forschungsbericht (S. 1-20), der zugleich der Präzisierung der verbleibenden Fragestellung dient, arbeitet der erste Teil (S. 23-175) im Detail die literarische Struktur und Argumentationstechnik des Dialogs heraus (wobei der Autorin verständlicherweise die schon von anderen Geschlechtsgenossinnen betonte Gestalt und Funktion der hl. Makrina, der Schwester der beiden Kappadokier Basileios und Gregorios, besonders am Herzen liegt), um dann in dem entscheidenden zweiten Teil (S. 181-368) die eigentliche Beweisführung Gregors darzustellen. In einem Schlußteil (S. 371-394) wird das schon skizzierte Endresultat zusammengefaßt. Hilfreich für den künftigen Leser und Studenten könnte auch die schrittweise Textaufschlüßelung (S. 397-416) sein, Zeichen einer gewissenhaften und unvoreingenommenen Orientierung am Text.

Die Lesbarkeit der Arbeit wird allerdings beeinträchtigt durch lange, fremdsprachlige (franz./engl.) Zitate im Einleitungskapitel, die man ohne Qualitätsverlust hätte ins Deutsche übersetzen können (bei evtl. Zitat des Originaltextes in einer Fußnote). Auch der Gebrauch der Kürzel DAR für den untersuchten Traktat, sowie Verweise auf Lexikonartikel u.a. im Text selbst sollten im Sinne stilistischer Einheitlichkeit vermieden werden (während griechische Zitate in solchen Arbeiten selbstverständlich unvermeidlich sind). Termini technici, wie ἀγγελικὸς βίος, sollten eine durchgehend gleichlautende Entsprechung im Deutschen finden (vgl. jedoch S. 35, Z. 2 v.u.: angelischem; S. 56, Z. 1 v.u.: engel<u>s</u>gleich, statt dem eingebürgerten: engelgleich). — Angesichts der wissenschaftlichen Qualität der Dissertation darf aber mit Sicherheit angenommen werden, daß die Verfasserin in Zukunft solche und andere schulmäßige Debütantenmerkmale vermeiden wird.

G. Podskalsky, S.J.

Justin Mossay, *Repertorium Nazianzenum, 3. Codices Belgii, Bulgariae etc.*, Paderborn, Schöningh, 1993 (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Neue Folge, 2. Reihe); pp. 284.

Un gruppo di ricercatori dell'università cattolica di Lovanio (Louvain-la-Neuve), studia dal 1977, sotto la direzione della Görres-Gesellschaft, la tradizione manoscritta del testo dei Discorsi di Gregorio di Nazianzo, sia nella versione originale greca che nelle traduzioni orientali, allo scopo di fornire un'*editio maior* critica delle opere del Teologo. Lo studio della tradizione manoscritta greca è stato affidato al Prof. J. Mossay e vede adesso l'uscita del terzo volume che presenta riuniti testimoni provenienti dalle biblioteche del Belgio, Bulgaria, Costantinopoli, Germania, Grecia, Svizzera, Spagna, Olanda, Polonia, Russia, Scandinavia ed Ucraina. Viene anche aggiunto un codice dell'XI sec., attualmente in vendita a Londra presso *Sotheby's*, definito per questo *codex vagus.*

Per ogni esemplare viene proposta un'accurata analisi, realizzata in maniera autoptica dal catalogatore, tranne nel caso dei manoscritti della biblioteca sinodale di Mosca, ora conservati nel museo storico della stessa città. Le descrizioni dedicate a ciascun esemplare sono generalmente costituite di tre parti. Nella prima parte viene proposta la datazione del codice e si offrono notizie di carattere codicologico (dimensioni, giustificazione, colonne), paleografico (tipo di scrittura, differenziazione di mani) ed artistico (presenza d'ornamentazione e di *lettrines*). La seconda parte contiene l'indicazione dei fogli del manoscritto in cui si trovano i discorsi del Nazianzeno, indicati secondo la loro successione. La terza parte, lodevole per la completezza e la pertinenza, offre la bibliografia relativa al manoscritto in questione.

Paragonabile ai *Codices chrysostomici graeci*, di cui sono già usciti quattro volumi, il *Corpus Nazianzenum* si mostra, con i tre volumi dedicati ai codici greci, uno strumento di non indifferente utilità per i ricercatori. Con particolare interesse attendiamo il completamento della sezione di questo progetto rivolto ai manoscritti greci. Altrettanto attesa è la catalogazione dei manoscritti orientali, impresa che porrà certamente davanti a nuove difficoltà, ma che si preannuncia ricca di frutti.

L. Pieralli, O.C.D.

Remco F. Regtuit, *Severian of Gabala, Homily on the Incarnation of Christ (CPG 4204): Text, Translation and Introduction,* VU University Press, Amsterdam 1992, pp. 337.

Nato siro, ma autore greco (sia pure con un forte accento, ironizzano le fonti), Severiano di Gabala è uno dei tanti padri minori degli inizi del V secolo.

Negli ultimi anni le nostre conoscenze sulle sue omelie si sono accresciute considerevolmente, mettendo in luce uno strano paradosso filologico: tutte sono tramandate (quasi) esclusivamente sotto il nome del suo rivale Giovanni Crisostomo.

Ciò avviene anche con l'omelia *In incarnationem Domini* (CPG 4204), della quale R. ci dà una dettagliata edizione critica, con indice del vocabolario, storia della ricerca e della tradizione manoscritta. Pazienza se il suo testo, fondato su 28 mss. (ma altri tre, di cui due molto antichi, sono rimasti inaccessibili), non è molto diverso da quello ristampato in PG 59: questo risale infatti a uno dei migliori testimoni di una tradizione piuttosto compatta. Almeno abbiamo la certezza che allo statto attuale il testo non è migliorabile.

La presentazione in appendice delle varianti dei manoscritti secondari rende di facile lettura l'apparato critico. Ma non riesco a sottrarmi all'impressione che la costituzione dello stemma dipenda più dallo spirito di sistema che dai dati disponibili: in particolare l'esistenza di un modello *x* scomparso viene postulata (su ben 750 righe di testo!) da soli tre errori, attribuibili forse semplicemente alla degradazione del modello perduto *y* (pp. 58-59).

Definire «libere» le citazioni di Fozio (pp. 122-123) è giusto, ma anche riduttivo: più che redazionali, alcune sue «aggiunte» sembrano piuttosto spie di lacune nella tradizione diretta.

Essendo l'omelia trasmessa esclusivamente sotto il nome di Giovanni Crisostomo, una dimostrazione formale della sua autenticità severianea era indispensabile. Ma R. (pp. 214-228) ci delude, limitandosi soprattutto a riassumere le posizioni di altri ricercatori (che la davano per scontata). Sotto il profilo metodico, il legame con l'omelia *In theophania* non può bastare, dato che gli stessi passi scritturistici possono essere stati utilizzati da altri autori nella stessa occasione liturgica. In realtà era possibile raccogliere in maniera organica i numerosi paralleli formali che *In incarnationem* presenta con altre omelie di Severiano (sia pure con il solo corpus troppo ristretto ammesso da Datema).

In genere la presentazione è corretta, anche se un anglofono avrà il suo daffare per capire la nota 119 a p. 88. Consapevolmente (cf. p. 174) R. ha scelto di leggere (forse in omaggio ai manoscritti?) come interrogativa la formula indefinita ὃ͂ιόν τι λέγω «dico qualcosa di simile (= cioè)». Qualche menda: pp. 14-15: la descrizione di Carter non è completa, ma tralascia, giustamente, l'omelia *In illud: Pater, transeat* (cf. Zellinger, *Studien*, p. 9); p. 117, nota 7: cf. *Dictionnaire de Spiritualité* 14 (1989) col. 755; p. 141, nota 43: «In 252...»; p. 154, nota 80 «παραλειφθῇ».

S. J. Voicu

Proximi Orientis

Charles Libois S.J., *Monumenta Proximi-Orientis*, II, *Égypte (1547-1563)* (= Monumenta Historica Societatis Iesu. Volumen 145). Institutum Historicum Societatis Iesu, via dei Penitenzieri 20, 00193 Roma, 1993, pp. 138* + 346.

Si tratta di documenti sui primi contatti della Compagnia di Gesù con l'Egitto e con gli egiziani verso la metà del secolo XVI. Prima, attraverso due gesuiti, in Egitto quali ostaggi che attendono il riscatto, il sacerdote Michele Nobrega e il fratello Fulgenzio Freire. Poi, mediante l'invio, da parte del papa Pio IV, al patriarca copto ortodosso Gabriele VII (1525-1568), dei Padri Cristoforo Rodriguez e Giovanni Battista Eliano, famoso ebreo convertito, e del fratello coadiutore Alfonso Bravo. Il libro inizia con una prima parte, dalle pagine numerate con asterisco: indice generale, bibliografia, archivi, fonti primarie e abbreviazioni, nutrita introduzione storica, cronologia, elenco di autorità religiose e civili del periodo trattato.

La seconda parte del volume è costituita dall'edizione di 150 documenti, che formano l'apporto caratteristico della collana o *Monumenta Historica S.J.* Quindi, in ordine alfabetico, una serie di notizie biografiche su autori o destinatari dei documenti. Termina il volume un indice analitico dettagliato.

L'A., gesuita olandese che vive da anni in Egitto e ha discusso una tesi dottorale sulla storia della Compagnia in Egitto, presso la Facoltà di missiologia della Pontificia Università Gregoriana, è ben preparato alla ricerca storica e al metodo filologico, grazie anche alla vasta competenza linguistica che gli permette di affrontare in fonte manoscritti in latino, in italiano cinquecentesco, in spagnolo; oltre a conoscere le lingue semitiche necessarie per muoversi a suo agio nel contesto.

In questa sede, faccio notare che il libro non è soltanto nuovo e solido contributo alla storia della Compagnia di Gesù. Lo è anche a proposito degli scambi ecclesiali fra Oriente e Occidente. Già la chiara sintesi dell'introduzione inizia il lettore alla Chiesa Copta, dall'origine in epoca apostolica, all'età patristica, alla reazione anticalcedonese, alla situazione di comunità protetta sotto l'Islam, al rapporto con la Chiesa Etiopica, alla partecipazione copta al concilio di Firenze, fino all'epoca ottomana, cui appartengono i documenti riportati.

Il papa Pio IV vuole invitare al concilio di Trento questa Chiesa Copta, che ha accolto benevolmente un primo inviato papale, il domenicano maltese Ambrogio Buttigeg. Ad accrescere le speranze di intesa è arrivato a Roma il diacono copto Abramo, la cui disponibilità è interpretata come segno che il patriarca copto vuole intrattenere buone relazioni con il papa. Sono allora mandati in Egitto i tre gesuiti. Tuttavia, le lettere spedite a Roma da Cristoforo Rodriguez, raccolte ed edite l'una dopo l'altra in ordine di tempo e con

ammirevole acribia dall'A., provano come in quel caso si trattasse di dialogo fra sordi o di gente che parla lingue diverse senza comprendersi. "Les Égyptiens jouissent d'un don spécial pour établir avec cordialité un premier contact, mais cela n'engage pas la suite. L'étranger risque de s'y tromper" (p. 117*). Anche il dono di paramenti, costati 600 ducati, si rivela una mossa falsa. Quanto poi alla pretesa sottomissione al papa, neppure parlarne. Ogni patriarca è "superior di sua casa". Specialmente i documenti 84, 85, 104 testimoniano la reciproca incomprensione tra inviati del papa e patriarca copto. Nell'ampio discorso, oggi molto attuale, dei rapporti fra Chiese orientali e Roma, bisogna tenere conto di questa documentazione, per non ricadere nelle stesse incomprensioni. Mentre ci congratuliamo con l'A. e con l'Istituto Storico S.J., attendiamo il prossimo volume nel quale l'A. tratterà la fase successiva dei rapporti gesuiti con l'Egitto e tra l'altro di un nuovo soggiorno di Eliano.

V. Poggi S.J.

Erik J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, I. B. Tauris, London, New York, pp. 382.

L'A. non è alle prime armi con la storia della Turchia, avendo già pubblicato prima di quest'opera, *The Unionist Factor. The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement*, Leiden 1984 e *Opposition in the Early Turkish Republic. The Progressive Republican Party 1924-1925*, Leiden 1991. Qui si occupa dell'ultimo periodo dell'impero ottomano, dal secolo XIX, attraverso le Tanzimat o riforme, percorre l'epoca dei Giovani Turchi, il Kemalismo; considera quindi, dopo la fine dello stesso grande impero, durato 4 secoli, la Repubblica Turca e le sue vicende, fino ai giorni nostri. E in questo agile quadro sintetico l'A. si accosta alla storia turca senza preconcetti e con buona preparazione linguistica e culturale, riuscendo a narrare al Lettore parte almeno di una storia che è indissolubilmente legata alla storia del Vicino Oriente, del bacino mediterraneo e dell'Europa, come Zürcher stesso ricorda citando A. Toynbee (p. 6).

In tale discorso, l'A. riconosce l'importante suddivisione dei sudditi, conforme al diritto islamico, in comunità distinte chiamate *millet*, oltre la *ummah* dei credenti musulmani, con il conseguente carattere pluralistico di tale società (p. 12). Sottolinea l'influsso della rivoluzione francese sull'origine dell'insurrezione serba (p. 29) e addita come cause remote dei massacri verificatisi in Libano e Siria nel 1860, le rivalità politiche fra Francesi e Inglesi, gli uni simpatizzanti con i Maroniti e gli altri favorevoli ai Drusi. Frattanto i Russi si dichiarano "protettori" dei sudditi ortodossi del sultano (p. 55). Anche il genocidio

armeno, sia pure ingiustificabile, va considerato sullo sfondo di tensioni politiche, nelle quali la Russia aveva la sua parte (pp. 119-121).

Nello sforzo di rendere comprensibili agli occidentali i fenomeni islamo-orientali, l'A. paragona un certo culto della personalità di Atatürk, verificatosi nella Turchia kemalista, con il culto fascista per il Duce (p. 194). Riconosce onestamente che manca tuttora una biografia scientifica su Mustafa Kemal Pascià chiamato poi, Atatürk (p. 336).

Il libro, corredato di utile bibliografia ragionata (pp. 373-381), di originale dizionario biografico di 94 personaggi turchi (pp. 344-371) e di un indice analitico, manca però di note che darebbero alla pubblicazione maggior peso e scientificità.

V. Poggi, S.J.

Spiritualia

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert et A. Rayez. Continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac de la Compagnie de Jésus avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Fascicules CIV-CV, *Vide – Vocation*, vol. 16, Beauchesne, Paris 1993, cc. 577-1152.

Questa doppia dispensa del DS ha numerosi articoli tematici, per lo più veri e propri trattati autonomi: *Vide*, di Mariasusai Dhavamony, già iniziato nel fascicolo precedente, qui circoscritto all'Oriente non cristiano, pur essendoci anche un *Vide* cristiano, del quale i Padri trattano lungamente; *Vie*, di J. Guillet; *Vie active, vie contemplative, vie mixte*, di A. Solignac; *Vie cachée*, di A. Boland; *Vie communautaire* di M. Hébrard; *Vie consacrée*: fino al s. XV, di K.S. Frank; in epoca moderna e contemporanea, di M. Dortel-Claudot; in quanto valore permanente, di J.-M.-R. Tillard; *Vieillesse*: nei confronti della società, di J.-P. Gutton; nella riflessione spirituale, di A. Ravier; *Vigne, vin* di P. Lamarche; *Violence*: nelle diverse manifestazioni, di P. Baudry; nella psicanalisi, di D. Vasse; nella filosofia politica, di Fr.-X. Dumortier; nella risposta biblica, di J. Trublet; nelle concezioni cristiane, di D. Hollenbach; *Virginité chrétienne*, di A. Solignac; *Visions*: nell'antichità greco-romana, nella Bibbia, nei Padri, nel Medioevo, nell'età moderna, di P. Adnès; *Visitandines* di M.-P. Burns; *Visites au Saint-Sacrément*, di A. Guitton; *Vita B. Virginis Mariae et Salvatoris rythmica*, di W. J. Hoffmann; *Vitae Patrum*, di A. Solignac; *Vitae Prophetarum*, di M. Petit; *Vitaspatrum*, di U. William e W. J. Hoffmann; *Vocation*: nella Bibbia, di S. Legasse, al sacerdozio e alla vita consacrata, di M. Sauvage.

Tra i personaggi, leggo con interesse la voce, curata magistralmente da J. Perarnau i Espelt e F. Santi, su Arnau de *Vilanova*, medico e umanista del s.

XIII, studiato da M. Batllori e R. Manselli e di cui J. Nadal S.J. prepara la pubblicazione di inediti greci; quella, a cura di G. Dumeige S.J., di M. *Viller* S.J. fondatore del DS insieme a J. de Guibert S.J., nonché professore di spiritualità dei Padri Orientali al P.I.O., succedendo l'anno accademico 1923-24 al P. A. Vaccari S.J., fino all'anno accademico 1926-27 compreso, dopo di che è costretto a lasciare Roma per motivi di salute. La sua *Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris 1930, frutto di ricerche e corsi romani, è ripresa e rielaborata da K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg i. B. 1939, e di recente tradotta in italiano, Brescia 1991 (OCP 1993, 596). Su *Vincent de Beauvais* di M. Paulmier-Foucart avrei volentieri visti sottolineati gli elementi orientali entrati nelle sue enciclopedie. Su *Vincent Ferrer* di A. Huerga non trovo accenno all'affermazione di R. Bonfil, che il Ferrer avrebbe influito sul rigore eccessivo della Chiesa iberica con i *cristiani nuovi* nel secolo XV. J. P. Weiss cura esaurientemente la voce su *Vincent de Lérins*. La serie di chi porta il nome di *Vincent* comprende ancora *Vincent d'Orléans* di W.-Ch. Van Dijk, *Vincent Pallotti* di A. Walkenbach, *Vincent de Paul* di A. Dodin e *Vincent M. Strambi* di F. Giorgini. Del *Vio*, il famoso cardinale Caetano, I. Colosio e T. S. Centi studiano la spiritualità che risente di marcata separazione fra natura e soprannatura. Anche *P. Viret*, riformatore calvinista e W. A. Visser 't Hooft, primo segretario generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, trovano il loro posto nella storia della spiritualità cristiana, a cura rispettivamente di G. Bavaud e di A. Van Der Bent. Menziono ancora, senza pretesa di completezza, il domenicano e il gesuita *Vitoria* a cura di A. Huerga e di M. Colpo, il *Vivaldi* gesuita a c. di G. Mellinato ora defunto e il *Vivaldi* domenicano a c. di C. Longo, *Swami Vivekananda* di M. Dhavamony e *Joseph Calasanz Vives y Tuto* di Isidoro de Villapadierna.

Trovo sempre gratificante l'appuntamento con fascicoli del DS come questi.

V. Poggi, S.J.

Ivan Golub, *Prijatelj Božji*, Biblioteka "Religija i mistika", Naprijed, Zagreb 1990, pp. 232.

Ivan Golub, professore nella facoltà teologica di Zagabria, intende spiegare come può l'uomo essere in contatto con Dio, quasi faccia a faccia tra amici.

Il lavoro si divide in tre parti: la Parola in dono (pp. 9-88); l'immagine in dono (pp. 89-155); Homo ludens imago Dei (pp. 156-205), queste tre parti sono corredate da un piccolo dizionario biblico delle parole più usate (pp. 207-220), un indice biblico (pp. 221-223) e un indice dei nomi (pp. 225-227).

Nella prima parte l'A. parla della Parola che Dio dona all'uomo, nel mistero dell'incarnazione. Inizia descrivendo la parola rivolta ai profeti (p. 12), passa

quindi alla parola rivelata attraverso il Figlio, incontrata nella persona di Cristo, negli apostoli, quindi nella chiamata religiosa ed infine in tutti gli uomini. Questo capitolo si conclude con la riflessione teologica pluralistica e mistica (p. 68), come dialogo fra l'uomo e Dio (p. 86).

Nella seconda parte l'A. spiega che Dio, con la sua parola, ha creato nell'uomo "la sua immagine" (p. 97), in questo modo il Signore è vicino all'uomo (come lo era nel roveto ardente, p. 153), anche durante tutta la storia della rivelazione, tramite i profeti, tramite la sua immagine rivelata nel Figlio e quindi attraverso la sua sposa-Chiesa, immagine creata, non fatta da artista umano. In questa parte del libro l'A. si avventura nell'Antico Testamento, ripercorrendone in linee sommarie tutta la storia, mostrando come Dio, che crea l'uomo a sua immagine e somiglianza, gli si riveli, non come creatore, non come padrone né tantomeno come giudice, ma come Dio dell'alleanza (p. 103), e ancora di più come amico dell'uomo (p 106).

Nell'ultima parte "Homo ludens imago Dei" l'A., prende come punto di riferimento e di ispirazione il versetto 8,30 dal libro dei Proverbi *...ero la sua delizia ogni giorno, dilettandomi davanti a lui ogni istante*. Di qui il Golub sviluppa la sua idea dicendo che Dio, di cui l'uomo è immagine, è "Deus ludens amicus" (p. 162). In questa terza parte, fino alle pp. 159-177 domina l'idea della "Ecclesia Ludens" e della "Theologia ludens". Dopo queste pagine l'A. cambia completamente lo stile e seguono le più belle pagine del libro, dove il Golub giunge al culmine della sua teologia, esprimendosi come un vero poeta che scopre un tesoro, cioè il paradiso (p. 181).

Per concludere l'A. esprime una realtà meravigliosa: la parola scritta di Dio ha la sua genealogia: Parola in dono (p. 11); immagine in dono (p. 152); Deus ludens (p. 159); Theologia ludens (p. 177); Epilogo (p. 205).

Nell'anno di pubblicazione ricorreva il 60° compleanno di Ivan Golub: in quella ricorrenza ha fatto un preziosissimo regalo alla sua facoltà teologica, ai suoi studenti, ai suoi amici ed a tutti i suoi lettori.

J. Kulič, S.J.

Antonio Rigo (a cura di), *I Padri esicasti: L'amore della quiete (ho tes hesychias eros). L'esicasmo bizantino tra il XIII e il XV secolo*, Edizioni Qiqajon. Comunità di Bose, Magnano 1993, pp. 232.

Dopo la traduzione italiana dei testi della *Philocalia* I-IV, Torino, 1982-1987, ci è presentata ora una traduzione di testi, di indole popolare ma seria, come suole fare la Comunità di Bose con le sue edizioni Qiqajon. Si tratta di una delle controversie più accese che turba la pace di Bisanzio e attraverso ripercussioni dogmatiche minaccia di spalancare maggiormente lo iato tra Oriente e Occidente. Forse un tale cenno paradossale fa capire ciò che insinuano

i presenti testi: che senza perseverare in una lotta ardua non si può arrivare alla quiete tanto agognata da chi marcia sulla via di Dio pur essendo alle prese con il mondo.

Ed ecco i testi: Pseudo-Simone (pp. 37-46), Niceforo Athonita (pp. 47-60), Teolepto di Filadelfia (pp. 61-72), Atanasio I (pp. 73-76); Gregorio Sinaita (pp. 77-94), il *Testamento* del fondatore del *monydrion* athonita del Prodromos (pp. 95-98); la vita di Massimo Kausokalyba, scritta da Teofane metropolita di Peritheorion (pp. 99-119), la vita di Nifone Athonita (pp. 121-124); Gregorio Palamas, "Triadi in difesa dei santi esicasti" (pp. 125-155), "Tomos Synodikos" (pp. 157-165); "Synodikon dell'Ortodossia" (pp. 167-173), Filoteo Kokkinos (pp. 175-180), Callisto e Ignazio Xanthopouloi (pp. 181-206) e Simeone arcivescovo di Tessalonica (pp. 207-211). Seguono Glossario (pp. 213-215), Bibliografia (pp. 217-229) e Indice (pp. 231-232).

Rigo è l'autore di una monografia sul palamismo, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*, Firenze 1989 (cfr OCP 58, 1992, 306-308). Nella introduzione a *L'amore della quiete* delinea, in poche pagine, la vicenda della controversia palamita, riuscendo a dire cose essenziali, perchè colloca problemi teologici nel loro contesto politico. Soprattutto illustra l'opposizione tra esicasmo e vita cenobitica. Dalla codificazione di s. Giovanni Climaco risultano tre tipi di vita monastica, e cioè l'anachoresi, l'hesychia con uno o al massimo due compagni, e la vita del cenobio. "Da quanto ci risulta," dice Rigo, "il cenobitismo è menzionato un'unica volta nelle opere degli autori dell'esicasmo del xiii-xiv secolo" (p. 26). Questo spiegerebbe, per esempio, perchè l'igumeno Gregorio Palamas, cercando di introdurre l'esicasmo nel grande monastero di Esphigmenou, incontrò tante difficoltà e, in fin dei conti, fallì (p. 27).

Possiamo ralleggrarci del Glossario, ma alcuni termini, e.g., *skiti*, spiegato a p. 27, avrebbero dovuto esservi inclusi, per facilitarne la consultazione. In vista dell'influsso esicasta sui laici (pp. 32-33), altri testi come quelli di Nicolas Cabasilas avrebbero potuto essere riportati. Anche se questi non usa il linguaggio palamita, bene s'inquadra in questa spiritualità, almeno al dire di uno degli esponenti recenti più prolifici dell'esicasmo, John Meyendorff. Manca qualunque riferimento al ripristino dell'esicasmo nel nostro tempo, con il suo rinnovamento teologico e monastico. Finalmente, manca una valutazione più chiara, per esempio a proposito della "tecnica" (pp. 15-21), ritenuta generalmente di importanza secondaria.

Naturalmente, in un libro come questo, destinato anzitutto a coloro che cercano informarsi per la prima volta su una materia così difficile, non si può dire tutto. Evitando la polemica, Rigo rende un ottimo servizio d'iniziazione, con testi scelti, tradotti in italiano corrente, utili e rappresentativi, destando la curiosità di eventuali approfondimenti.

E. G. Farrugia, S.J.

Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter.* Translated, edited and with Introduction by G. Maloney S.J., Preface by Kallistos Ware, Paulist Press, New York-Mahwah N.J. 1992, pp. 298.

Sono le 50 omelie e la grande lettera del monaco asceta che un giorno si confondeva con Macario d'Egitto e che oggi si ritiene a ragione appartenere all'area siriaca e risalire alla seconda metà del secolo quarto, benché l'identificazione con Simeone di Mesopotamia non sia apodittica, né è questa l'opera che dirimerà la questione se neppure menziona W. Strothmann. Lo Pseudo-Macario partecipa al movimento messaliano, senza però condividerne gli estremismi condannati. Ma oltre a perseguire l'ideale della preghiera continua, evocato dalla Bibbia, (Om. 33) questo asceta vuole "sgomberare il cuore dai draghi e dai leoni, per rivelarne i tesori della grazia" (p. 222). E il cuore di cui parla comprende tutto l'uomo, cosicché la spiritualità praticata e insegnata da lui, detta con ragione "spiritualità del cuore", fornisce all'uomo, esposto al rischio di lacerazioni e dissociazioni interne, un salutare e gratificante principio di unità. È una spiritualità che sottolinea l'opera della terza persona della Trinità, "questo fuoco celeste divino che i cristiani ricevono nei cuori, lo stesso che infonderà ardore nelle membra sparse al momento della risurrezione della carne; fuoco interiore che permette ai giovani nella fornace di resistere impavidi al fuoco esteriore" (pp. 90-91). È una spiritualità cristologica. "Immagina un re, che si imbatta in un ferito. Curerà le sue piaghe, con efficaci medicine. Lo porterà a palazzo, lo vestirà della porpora reale, lo coronerà del suo diadema e lo farà sedere alla sua tavola. Allo stesso modo Cristo, re celeste, si comporta con l'uomo e lo guarisce con il suo potere taumaturgo" (p. 119). Dopo aver menzionato la compassione di Cristo per l'emorroissa e per il cieco, ecco le conseguenze che ne trae: "Se Dio incarnato si è dato tanta premura per l'infermità fisica, quanto più si darà pensiero dell'anima immortale creata a sua immagine!" (p. 152). L'A., meritevole nel far conoscere l'Oriente cristiano all'Occidente, aveva già pubblicato nel 1978 una traduzione dello Pseudo-Macario. La sua preoccupazione di renderne il pensiero in linguaggio corrente lo fa essere talvolta anacronista, come quando fa dire allo Pseudo-Macario: chi non arriva al perfetto amore di Cristo, sarà spesso "bombarded by affliction and at war" (p. 169). "Bombarded"?

V. Poggi, S.J.

Syriaca

Shafiq Abouzayd, *Ihidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.*, Oxford: ARAM Society for Syro-Mesopotamian Studies, 1993, pp. 449 + XXV.

After a century of study of celibacy in the ancient Syriac Christianity, is there now anything really new to say about it? If you think not, you might want to read this doctoral dissertation.

A. Z. has found that fourth and fifth century Syriac Christian spirituality was in continuity with its own first beginnings and was orthodox; it was shored up by a theology, the chief themes of which were death and life, descent into Sheol and resurrection, sanctity as recovery of the primordial purity, of which virginity was a part. "There was no independent Syrian ascetic spirituality different from that of the Church" (p. V). Virginity was a part of "total purity, ... a form of fasting" (p. VI). "The terms *celibacy, virginity,* and *chastity* are more or less synonymous in the Western tradition" (p. 278). The author declares: "My approach to Syrian ascetic spirituality is thus quite different from that of most Western scholars" (p. VI). So the reader is ready for statements like the following. "Indeed, one may conjecture that some of the *Bnay* and the *Bnat Qyama* were allowed to be married, on condition that they had the *innocence* and *righteousness* of Noah" (pp. 80-81). They abstained not from marriage as such, but "from sinful marriage and corrupt sexuality" (p. 319). "Virginity is understood in this context as a divine means to attain marriage" (p. 96). After stating that "The life of the *Covenanters* was not markedly separate from that of the rest of the Church" (p. 102), A. Z. can add almost in the same breath "The *Covenanters* were a *qyama* within the larger *qyama* of the Church" (p. 103). Not all readers may be able to see the consistency of these two statements and of others like them.

The present reviewer could wish that the author had pursued his research still further and corrected and completed it before consigning it to a book.

G. Nedungatt, S.J.

Fabrizio Pennacchietti, *Il ladrone e il cherubino. Dramma liturgico cristiano orientale in siriaco e neoaramaico*, Silvio Zamorani Editore, Torino, pp. 126 + 40*.

L'interesse per il neoaramaico o sureth cresce presso studiosi occidentali, come R. Macuch, B. Poizat, E. Cerulli e F. Pennacchietti. Non si tratta di lingua morta, bensì di lingua tuttora parlata da migliaia di persone di origine semitica, sparse ormai in tutto il mondo. E per buona sorte si è ripreso, sia in oriente che

in occidente, quel materiale che, più di cent'anni fa, E. Sachau, Socin e Prym avevano raccolto, pubblicato e anche tradotto, perché divenisse oggetto di studio non solo a conservazione tradizioni, ma per riflessioni grammaticali, lessicali e per trarne crestomazie. E si sono spinti volonterosi a ricercare altri tesori, nuovi manoscritti, anche sollecitando la memoria degli anziani. Potremmo ricordare non solo i già citati, ma altri che hanno fatto e continuano a fare ricerche di letteratura neoaramaica, come Bliss, Parisot, Bergsträsser, Spitaler, Sabar, Yonan, senza dimenticare molti irakeni che, soprattutto a partire dalla Dichiarazione dei diritti culturali dell'aprile 1972, promuovono l'uso e lo studio di questa lingua orientale cristiana.

Risulta infatti di grande interesse per lo studio dell'Oriente cristiano, l'occuparsi di questa lingua, in cui sono redatti inni, lamenti e drammi cristiani. Fra quelli che più di recente si sono interessati di tale letteratura ricordiamo il compianto Enrico Cerulli, Bruno Poizat e Fabrizio Pennacchietti, lo stesso che pubblica ora questo "dramma liturgico cristiano orientale, in siriaco e in neoaramaico: Il Ladrone e il Cherubino" che si canta e recita anche oggi a Pasqua in molte chiese caldee e assire.

Il testo siriaco già pubblicato da E. Sachau nel 1896, di nuovo, qualche anno fa, da Giwargis d-bet Binyamin e, finalmente da Sebastian Brock che lo tradusse anche in inglese, seguendo in ciò l'esempio di François Graffin che lo aveva tradotto in francese e di Francis Alichoran che ne dette sia il testo siriaco che la versione francese. Mons. Alichoran ne ha pubblicato pure redazione neoaramaica *B*, mentre la redazione *A* era già stata pubblicata da Sachau e la *C* è frutto delle ricerche dell'A. di questo libro. Tali testi hanno qui la prima traduzione italiana, fatta dallo stesso Pennacchietti. Il testo è stampato in eleganti caratteri siriaci. Una nota bibliografica, due carte e numerose note ravvivano testi che meritano studio, riflessione e diffusione.

Joseph Ḥabbi

Theologica

Giulio Basetti-Sani, *Beato Giovanni Duns Scoto. Dottore Sottile e mariano (1265-1308).* Tipolitografia I.T.E. – Dolo (nessuna data, nessuna indicazione di luogo di stampa), pp. 14.

È una breve presentazione della persona e dell'opera di Giovanni Duns Scoto in occasione della beatificazione del Dottor Sottile, proclamata da Giovanni Paolo II il 20 marzo 1992. L'A. passa in rassegna le grandi tematiche di Scoto, uno dei maggiori teologi cattolici. Data la ricchezza del pensiero scotista l'A. riesce appena a sfiorare temi come l'Immacolata Concezione e la regalità di Cristo (p. 14), temi comunque importanti per l'interscambio teologico tra

Oriente e Occidente. Altri punti di contatto con l'Oriente cristiano vengono talvolta accennati come, per esempio, la teoria patristica dell'«assumptus homo» (p. 13). Ma una teoria come la previsione divina dell'incarnazione, anche nel caso che Adamo non peccasse (pp. 12-13) non viene contestualizzata nel vincolo di Scoto con l'Oriente (la teoria era condivisa, fra l'altro, da s. Isacco di Ninive). L'A. riesce però a correggere alquanto la caricatura dottrinale di Scoto riferita a p. 4, come punto di partenza.

E. G. Farrugia, S.J.

Yannis Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*. Ed. Dehoniane, Bologna 1992, pp. 486.

La presente opera, sintesi di anni di insegnamento dell'Autore al P.I.O. e altrove, si articola in undici capitoli. Dopo una breve presentazione di Panaghiotis Christou (pp.7-8), uno dei teologi greci di cui tratta il libro (pp. 425-428), un primo capitolo (pp. 19-38) descrive la situazione della Chiesa al tempo della dominazione turca, condizione socio-culturale per l'emergere della teologia neo-greca. Questo condizionamento è basato su una lotta parallela — per l'indipendenza nazionale e per l'autocefalia ecclesiastica, che ha però avuto risultati duraturi sulla formazione di questa teologia. Fra tali fattori il p. Spiteris annovera l'inizio della laicizzazione, con un diminuito influsso del monachesimo sulla teologia nascente neo-greca. Sarebbe un riflesso del conflitto tra i fautori di un orientamento politico verso l'Occidente, come preconizzava Adamantios Korais (1748-1833), e un orientamento che cercava le radici dell'identità nazionale proprio nella continuità storica nazionale, come rilevò il grande storico greco Costantino Paparrigopoulos (1815-1891), non menzionato purtroppo nel libro. Il secondo capitolo (pp. 39-88), superando i presupposti socio-politici, cerca di approfondire il contesto teologico-culturale. Ripropone qui il contrasto tra la scuola occidentale, rappresentata da Elias Miniatis (1669-1714) e Vikentios Damodos (1679-1752), e la teologia monastica e popolare greca, illustrata da Nicodemo l'Agiorita (1749-1809) e da Cosmas Etolos (1714-1779). L'Agiorita è descritto come colui che ha influenzato la nuova teologia greca con la teologia esicasta (p. 86), mettendo nuovamente l'accento sulla teologia patristico-monastica.

La rivincita dell'altra teologia, più scolastica, più manualistica, non poteva tardare, tema infatti del terzo capitolo (pp. 89-106). Questa si attua attraverso la fondazione dell'Università di Atene (1837), con la sua facoltà teologica, che stabilisce una tradizione accademica e tradizionalista, lasciando le sorti teologiche in mani ai laici, situazione che dura anche oggi, quando la maggioranza dei professori di teologia in Grecia è costituita da laici. Sin dall'inizio si ripropone il

contrasto tra le due tendenze occidentalista e nazionalista, questa volta incarnate nel conservatore Costantino Oikonomou (1780-1857) e il progressista Theoklitos Farmakidis (1784-1860). In effetti, la teologia poggiava sull'unica gamba che aveva Costantino Kontogonis (1812-1878), come diceva il popolo, cosa tanto ammirevole per avere Kontogonis, nonostante il suo handicap, forgiato il linguaggio tecnico della teologia greca nascente.

I due capitoli che seguono contrappongono la "scolastica" greca (capitolo quinto, pp. 123-184), con Zikos Rosis (1835-1933), Christos Andruzzos (1867-1935), Gregorio Papamichail (1874-1956) e Costantino Dyovouniotis (1872-1943), alla teologia popolare (capitolo sesto, pp. 185-213) con Teofilo Kairis (1784-1853), Apostolos Makrakis (1831-1905) e Eusebio Matthopoulos (1849-1929), fondatore di Zoì, per vari aspetti tentativo di stabilire una specie di ordine religioso occidentale fra gli ortodossi.

Una volta affermate le sue premesse, la teologia neo-greca ha la possibilità di rinnovarsi. I primi tentativi, così come sono esemplificati in Panaghiotis Trembelas (1886-1977) e in Ioannis Karmiris (1903-1992), hanno l'orientamento giusto nella ricerca della teologia dei Padri. Manca però un'ermeneutica adattata ai tempi, il che presuppone uno strumentario filosofico moderno. Si rimarrà, quindi, sorpresi di vedere in questa compagnia Panaghiotis Nellas (1939-1986) che, come afferma felicemente Spiteris, ha cercato di rinnovare l'antropologia in una chiave ermeneutica che ricorda alcuni aspetti dell'antropologia di Heidegger. Si pensi che Nellas è morto giovane e non ha avuto il tempo di sviluppare il suo fecondissimo pensiero. Solo per motivi sistematici l'autore introduce nella corrente dei "neo-ortodossi" Ioannis Romanidis (nato nel 1927) e Christos Yannaras (nato nel 1935) (capitolo ottavo, pp. 279-323).

Seguono i due capitoli dedicati a due teologi di portata ecumenica come Nikos Nissiotis (1925-1986) (capitolo nono, pp. 323-362) e Joannis Zizioulas (nato nel 1931) (capitolo decimo, pp. 363-416). L'ultimo capitolo è dedicato alle "Forze vive della facoltà teologica di Tessalonica" (capitolo undecimo, pp. 417-454), fondata nel 1925, ma che cominciò a funzionare solamente nel 1942, stabilendo una tradizione ben distinta da quella di Atene e i cui nomi come quelli di Savvas Agouridis (nato nel 1921), Ioannis Fountoulis (nato nel 1927), Panaghiotis Christou (nato nel 1917), Giorgio Mantzaridis (nato nel 1935) e Nikos Matsoukas (nato nel 1934) sono noti oltre le frontiere greche. Nella conclusione Spiteris si interroga sul futuro della teologia greca (pp. 455-464), notando un certo calo di interesse rispetto ai tempi d'oro degli anni '60, ma lasciando ampi spazi alla speranza.

In questo libro Spiteris ha colto ciò che la teologia orientale è diventata, quindi la teologia come risultato di un processo storico, piuttosto che nei momenti ispirativi della sua continuità coi Padri. Questa teologia storicamente condizionata cerca di liberarsi dagli effetti di una lunga e nociva esposizione ad influssi estranei. Il che, però, non dovrebbe significare necessariamente, da tutti gli influssi occidentali, perchè i Padri greci erano, tutto sommato, disponibili al

dialogo. Così, nella sua ispirazione fondamentale, la teologia orientale consiste nell'unità (non: nell'identità!) di dogma e spiritualità, sicchè il dogma è spiritualità articolata, e la spiritualità è dogma vissuto. Ciò che si insegna in dogma è esattamente il contenuto di ogni pietà non-integrista e non-privatizzata, cosicché ogni devozione che cade fuori dall'ambito pubblico dogmatico-liturgico diventa problematica. Cogliendo ciò che la teologia orientale è in realtà, invece di ciò che potrebbe essere, Spiteris ha reso un grande servizio. Il suo libro ricollega gli schemi attuali a conflitti ereditati dal bizantinismo, che riemergono dalle macerie della Turcocrazia e che hanno segnato la sorte della neonata Grecia: i conflitti tra Theoklitos Pharmakides e Constantinos Oikonómos si riprenderanno, alternandosi con periodi pro e contro elementi alieni ai greci (talvolta contro la stessa Russia) fino al giorno d'oggi.

La mia perplessità sul libro non ignora il contenuto prettamente dogmatico dell'opera, da cui si possono ricavare risposte ad accuse polemiche simili a quella di cristomonismo rivolta all'ecclesiologia cattolica: Y. Congar, "Pneumatologie ou 'Christomonisme' dans la tradition latine?", *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*. Louvain 1970, p. 41. La riserva riguarda piuttosto l'approccio. Difatti Spiteris fa storia più che teologia, ordina la materia secondo categorie storiche come periodi successivi, piuttosto che usare categorie esclusivamente teologiche. Sarebbe più esatto parlare di "Storia della teologia neo-greca" o di "Teologi greci". In altre parole, il suo modo di affrontare la teologia è storico, il che ha dei vantaggi, ma comporta anche determinati limiti. In fatto di storia, Spiteris apporta un grande contributo. Come prima presentazione non esiste per il momento niente di paragonabile, neanche in greco. Naturalmente, ci sono vari articoli che discutono il tema della teologia neo-greca, ma nessuno ne tratta in maniera così esauriente come Spiteris. Neppure G. Maloney, SJ, che nel suo *A History of Orthodox Theology since 1453*, Belmont, Massachusetts 1976, fa un *tour de force* sul complesso di tutte le tradizioni orientali riservando alla teologia neo-greca una panoramica appena sommaria; né Ch. Yannaras, che nel suo voluminoso studio *Ortodossia e Occidente nella Grecia moderna*, Atene 1992, fa il raffronto tra teologi greci e latini in chiave marcatamente polemica e negativa.

Certamente, per la completezza, mancano alcune dimensioni, e di tale carenza Spiteris è consapevole, quando nell'introduzione avverte di concentrarsi sulla dogmatica (p.12). Ma anche nell'ambito della dogmatica, considerata storicamente, Spiteris avrebbe dovuto prendere in considerazione la mistica panteista di Nikos Kazantzakis (1885-1957), su cui d'altronde Spiteris ha scritto un interessante saggio: "Introduzione al romanzo di N. Kazantzakis, 'Il poverello di Dio'" (edizione PM). Così pure avrebbe dovuto menzionare il più grande iconografo, Fotis Kontoglou (1895-1965). La letteratura fa parte integrante di ciò che si chiama teologia, perchè talvolta proprio in sede letteraria si discute il problemo di Dio e dell'uomo in maniera più diretta che in quella scolastica manualistica. Per questo Christos Yannaras, in "Theology in Present-

Day Greece", *St Vladimir's Theological Quarterly* 16 (1972) 211, ha chiamato Alexandros Papadiamantis (1851-1911) "la figura teologica più rilevante in tutta la Grecia all'inizio del secolo (ventesimo)", benchè questi fosse solo un romanziere, ma che ha saputo inserire con arte problemi di coscienza, senso di colpa ecc. nei suoi racconti. Sarà indubbiamente iperbolica l'asserzione di Yannaras, ma esagera una verità. Per motivi analoghi, il filosofo greco Costantinos Cavarnos, in *Modern Greek Thought*, Belmont, Massachusetts 1969, p.37, chiama, a un livello molto più alto, Fëdor M. Dostoeivskij (1821-1881), il primo grande filosofo dei Russi. Allargando il campo, anche Spiteris avrebbe potuto rendere giustizia alla profondità della teologia greca nel suo attuale stato di tardiva convalescenza dopo la situazione forzatamente anemica della turcocrazia o dominazione turca.

Fatta questa riserva, i meriti di Spiteris sono cospicui. Greco di nascita — è nato a Corfù nel 1940 — scrive in maniera al contempo critica e simpatica. Ricorre alle fonti di prima mano e le usa proficuamente. Col p. Spiteris, difatti, si introduce all'Orientale per la prima volta un corso sistematico di teologia e di teologi di lingua greca, grazie all'iniziativa dell'allora rettore (1896-1990), p. Gino Piovesana, S.J. L'Istituto Orientale ne è orgoglioso non solo perchè l'opera vi è nata, ma anche perchè l'autore fu incoraggiato a pubblicarla proprio dall'attuale decano, il p. Vincenzo Poggi, S.J.

La riserva che abbiamo espresso non vale del resto soltanto per lui. Si tratta del peccato originale della discussione di tanti cattolici (e anche di tanti ortodossi!) che riconoscono in astratto l'importanza delle iconi e di altre espressioni artistiche per la teologia, e poi non ne tengono conto. Penso che questo peccato originale ha aggredito anche la dogmatica. Uno studioso si rifugia volentieri in lavori storici, invece di cercare di comprendere la fede come hanno fatto i Padri. E quando lo fa, gli manca il più delle volte quella immediatezza, con la temetica, cioè con la fede stessa, che per i Padri costituiva invece una priorità catechetico-mistagogica, anche là dove bisognava ricorrere a categorie filosofiche e a schemi culturali. La discussione sul come rendere la teologia sistematica meno astratta non ha trovato in questo secolo il contributo greco di cui ha tanto bisogno. L'apporto di Spiteris è un passo da gigante su questo cammino.

In sostanza: Spiteris ci ha dato un'opera notevole. Egli scrive ciò che vuol dire con grande chiarezza. Auguriamo a quest'opera il successo che merita e che in una seconda edizione faccia tesoro dei suggerimenti. Non è poco il dover ammettere che, pur occupandomi di letteratura teologica in greco, ho imparato tanto da questo libro. I confini sottolineano la grandezza di un paese o di un'opera.

E.G. Farrugia, SJ

Πέτρος Β. Βασιλειάδης, *Η Ορθοδοξία στο σταυροδρόμι*. Εκκλησία-Κοινωνία-Οικουμένη, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1992, 214 σ.

The present work contains eight essays published in the last decade or so and discusses some recent developments in theology of interest to the Greek public. As member of the European Community, Greece faces a more typically western pluralistic situation and a home front with occasional Church-State tension. Theologically, there are signs of creativity, but also of decline.

The studies cover "Orthodoxy and Hellenism at the Crossroads" (pp. 11-32), "Orthodox Theology at the Threshhold of the Twenty-first Century" (pp. 33-60), "Perspectives of Greek Theology: Events and Tensions in the 1980's — Dreams for the 1990's" (pp. 61-90); "Orthodoxy and the West. The entry of Western spirit into Orthodox countries" (pp. 91-126); "Tradition and Freedom according to the Apostle Paul" (pp. 127-140); "The Book of Revelation and the Liturgy" (pp. 141-168); "The Theological Understanding of Mystery in the Gospel according to John" (pp. 169-190); and "Orthodoxy and Islam" (pp. 191-203). Indexes of the origin of the studies (pp. 205-206), of Scriptural references (pp. 207-208), of Greek and foreign names, (pp. 209-211), and the analytical index (pp. 213-214), help make the volume a real *collection* of essays.

A comparison between East and West is central. Western perception of Orthodoxy as being at the crossroads reflects the current identity crisis among Orthodox themselves (p. 7). Of this the Balkan crisis is a barometer (p. 13). But whereas slackening of morals in the United States left only an individualistic religion behind, Russian Orthodoxy returned to its original societal character after perestroika (p. 29). Nonetheless, not every tradition which started in the East is orthodox (p. 96). V. interprets Orthodoxy, in line with G. Florovsky as "right faith" and "right worship" (pp. 42, 197; see pp. 39-40 for "right praxis"), without informing us that the meaning of "right worship" is really a linguistic calque, i.e., the translation of the roots of a composite word, which may give rise to a new interpretation (thus, "hypo-stasis" gives rise to its opposite, "sub-stance").

Pneumatology itself, often used as a category from Western idealistic philosophy, is actually incompatible with an individualistic mentality; rather, it should have been seen in line with the eucharistic dimension of the Church (pp. 48-49). Again, contrary to Western dogmatics, eschatology, or, more precisely, the pneumatological dimension, which through hope and future, entails eschatology, should come at the beginning, not the end (pp. 54-55). The Church draws its identity from what it will be, not from what it is (p. 53). Although V. does not mean it so, this would, if pressed, devoid Christ's action. So it is better to say that Christ's past action reenacted now in the liturgy "in the Spirit" is essentially future-oriented.

This leads to the theme of ecclesiology. Following Afanas'ev, V. distinguishes between "universal ecclesiology" and "eucharistic ecclesiology," which he assigns to Catholics and Orthodox respectively (p. 102; see also pp. 43-44).

Afanas'ev, however, considers the Orthodox approach to bear heavy universalistic traits. One need only remember the criticism P. Trembelas levelled at Afanas'ev, which V. omits. Therefore, V. is talking from an ideal point of view.

According to V., Vl. Lossky corrected the one-sidedness of Chomiakov, but the harsh criticism of Chomjakov current in modern Greek theology is itself one-sided (pp. 85-86). Ecclesiology should be both pneumatological and christological. V. quotes J. Zizioulas: "Christ founded the Church, the Spirit brings her together" (pp. 51-52, 107). If Florovsky criticised Lossky's accentuation of the pneumatological aspect, he, too, is unilateral in overemphasizing the christological dimension (pp. 87-88). V. makes his N. Nissiotis' charge against Catholic ecclesiology of "Christomonism" (p. 107), without any reference to Y. Congar's well-known answer. At the same time V. is critical with regards to the Third-Rome-Theory as tantamount to deviation from the Eucharistic model of Church in favour of a Western model (pp. 109-110). Such deviations led eventually to the loss, in Orthodoxy, of the wholistic and cosmic approach (p. 111). This wholististic approach has prevented the ordination of women from becoming a problem, since there is, in Orthodoxy, no dichotomy between clergy and laity (p. 50); nor was chrism ever isolated from baptism, as in the West (p. 51).

It is, indeed, a paradox that Western scholastic spirit should survive in Greece at a time when Vatican II has done away with it to a large extent (p. 120). Westernization among the Orthodox was preserved in the liturgy, which had become the haven of individualistic salvation. The distortion of the liturgy consequent on such a view is more dangerous than uniatism (p. 116). Likewise, Orthodox theology degenerated into an intellectualistic scholasticism. Liturgical science became so engrossed with the question of how to do liturgy that it became more and more a practical discipline. One can only regret that the Kollivades controversy did not manage to bring about the desired liturgical renewal (pp. 117-118).

V. takes up G. Florovsky's thesis of the early 50's that Christianity is a liturgical religion (p. 141). The reason why Church worship lost its liturgical outlook is that it became restricted to cult, whereas in the Early Church liturgy was by no means a synonym for cult. This and the consequent loss of the cosmic and eschatological dimensions of Church and liturgy Schmemann attributes to the influence of Trent's "De ecclesia." Although it served as prototype for practically every contemporary treatise on Church in East and West, it impoverished patristic ecclesiology by its almost exclusive insistence on Church as institution (pp. 142-143).

V's intent to be self-critical (pp. 15-16) shows itself in the tone of dialogue. He refuses to explain the identity crisis of Greek theology solely through Western influences or the one-way proclamation of independence from the patriarchate (pp. 64-65). And yet, from time to time he slides back into simplistic stances. His book shows Orthodox theology in transition — grappling realistically with problems for which Orthodoxy has, indeed, something to offer,

but is still unable to open itself wholeheartedly to dialogue. The result is a book which is at once defensive and self-critical. Yet, Orthodoxy's wholistic approach (p. 27) is more needed than ever before, in the East no less than in the West.

E. G. Farrugia, S.J.

С. С. Хоружий, *Диптих бесмолвия*, Центр психологии и психотерапии, Москва, 1991, pp. 137.

A false theory that had its adherents in the West during the latter days of the Soviet Union was that the Russian religious philosophical tradition was moribund in its homeland. It was simply presumed that after so many years of official Marxisim-Leninism with its thoroughly atheistic world view and with there being little evidence of any original religious-philosophical writing that the end had sadly come to the prior tradition that had flowered during Russia's Silver Age. With the collapse of the Soviet empire, we now know that this was not true, but that there always were private study circles and private manuscripts or *samizdat* publications devoted to Russia's important religious-philosophical tradition. Entirely original investigations also came to the fore. An example of this is the present work, *Diptix bezmolvija* (*Diptychs of silence*), by S. S. Xoružij, who wrote this study 1978, but which until now was known only in *samizdat* circles.

In this essay, the A. tries to lay the foundations for an experiential anthropology based on the theological insights of Orthodox spirituality mediated by the terminological framework of an existential analytics. The study is thus divided into two parts (diptychs), the one, theological, the other, philosophical. The theological section, the shorter of the two, focuses on the hesychast tradition in Orthodoxy in which dialogue in silence and in love with God is the point of departure for a progressive union with God in grace, itself understood as a divine energy eliciting man's cooperative response. If the A.'s exposition of hesychast themes is entirely traditional, his transposition of the problematic into the philosophical categories of an Orthodox "energetism" is quite creative. His corrective to an essentialistic metaphysics is, thus, a metaphysics of grace and deification. He tries thereby to account for a dynamic, rather than static understanding of human nature. Two main principles, both of which are integral to Palamitic hesychast tradition, govern his discussion, namely that of synergy and that of personality. Two main themes are, accordingly, highlighted in this perspective, the essential openness of man to the call of God and man's cooperative effort in responding to the self-giving of God to him in grace. A dynamic theocentric personalism is what results.

On the other hand, two matters he treats need further development and discussion. For one, he claims his "energetism" is quite distinct from the sophiological tradition in Russian religious philosophy, which he labels as "essentialist" (see pp. 118-21). It may be granted that this tradition is Platonic, and not Aristotelian, in inspiration, but the categories of synergy and personality are integral to it too. The question thus arises as to how opposed is the A.'s viewpoint with that of sophiology. Secondly, the A. relies on Heidegger's philosophy as his chief philosophical inspiration in articulating his own views. In this, he acknowledges (p. 12) the long-term "love-hate relationship" between German and Russian thought. But the issue that needs a more specific elaboration and response from the A. is the fact that Heidegger himself in his own corpus never draws the type of conclusions the A. does. One, therefore, wonders whether Orthodox "energetism" is just a "baptized" variant of Heideggerian phenomenology. These reservations, however, in no way take away from the speculative importance of the A.'s study. To the contary, they are meant to foster and deepen the discussion.

R. Slesinski

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Iohannis Catacuzeni *Refutationes Duae Prochori Cydonii* et *Disputatio cum Paulo Patriarcha Latino Epistulis Septem Tradita* nunc primum editae curantibus Edmond Voordeckers et Franz Tinnefeld. Brepols - Turnhout, Leuven University Press, Leuven 1987, pp. CXIX + 282.

Ignacio de Antioquía, *Cartas.* Policarpo de Esmirna, *Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio.* Introducción, Traducción y Notas de Juan José Ayán Calvo. Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1991, pp. 302.

Vincenzo Poggi, S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 2-IV-1994 — Clarence Gallagher S.J. *Rector Pont. Inst. Or.*

Composizione: Edizioni «Orientalia Christiana»
Finito di stampare nel mese di aprile 1994 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris e Ceccacci & C. – 00047 Marino (Roma); Via Marcantonio Colonna, s.n.c.
tel.-fax 06/938.46.59

Bertrand de Margerie S.J.

L'Esprit vient du Père par le Fils
Réflexions sur le monopatrisme catholique

Au cours des deux dernières décennies, le thème de la *procession* ou *ekporèse* éternelle de l'Esprit a été de nouveau examiné dans le contexte oecuménique. Le conseil mondial des Églises a tenu compte des échanges de vue entre catholiques, orthodoxes et protestants à Klingenthal en Alsace (1979)[1]; plusieurs orateurs du congrès romain sur l'Esprit-Saint en 1981[2] puis le Pape Jean-Paul II[3] et le récent catéchisme de l'Église catholique[4] y ont fait des allusions approfondies; la pensée de saint Anselme[5] sur ce thème, à la faveur d'une nouvelle étude d'ensemble de son oeuvre, a été reconsidérée.

Nous voudrions ici, tout en bénéficiant de quelques études personnelles antérieurement publiées[6] montrer la continuité avec laquelle l'Église catholique n'a cessé d'enseigner qu'en un sens précis l'Esprit-Saint procède du Père seul: *a Patre solo*. Sa doctrine sur le *Filioque*, loin de s'y opposer, le présuppose. Il y a un *monopatrisme catholique*, souvent méconnu ou mal compris des catholiques eux-mêmes. Clarifier ce point est devenu une tâche urgente pour l'avenir de l'oecuménisme.

---

[1] Voir *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, sous la direction de L. Vischer, Paris-Taizé, 1981, pp. 7-25. Sigle: TSE.

[2] *Credo in Spiritum Sanctum, Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Libr. Edit. Vaticana, Roma, 1983, 2 vols; voir à l'index des matières, t. II, p. 1558, la longue liste des allusions au Filioque durant ce congrès. Sigle: CSS.

[3] Jean-Paul II, Audiences générales des 7 et 14 novembre 1990. Deux textes importants à ne pas isoler de l'ensemble de l'enseignement pneumatologique de Jean-Paul II dans les audiences générales de 1988 à 1990 et dans l'encyclique *Dominum et Vivificantem*.

[4] *Catéchisme de l'Église catholique*, § 246 à 248. Sigle: CEC.

[5] Anselme de Cantorbèry, *Oeuvre*, t. 4, *La procession du S. Esprit*, Edit. bilingue, Paris, 1990, introd. trad. et notes par Michel Corbin et P. Gilbert. Sigle: PSE.

[6] Bertrand de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1975, pp. 228 ss.; note sur *L'Esprit qui dit Père*, par J. M. Garrigues, note publiée par OCP, 49 (1983) 153-163; «Vers une relecture du concile de Florence...», *Rev. Thomiste* 86 (1986) 31-81. Sigle: «Relecture».

Le thème fondamental du monopatrisme catholique sera l'occasion de quelques réflexions sur l'état actuel du «filioquisme», et sur les possibilités futures dans le dialogue oecuménique.

I. - CONSTANTE AFFIRMATION DU MONOPATRISME CATHOLIQUE

Il semble bien que saint Augustin ait été le premier à dire: «L'Esprit procède principalement du Dieu Père; j'ai ajouté "principalement" (*principaliter*) parce que l'Esprit Saint procède aussi du Fils... mais tout ce que le Père a donné au Verbe Fils unique, il le lui a donné en l'engendrant. Il l'a engendré de telle manière que de lui procéderait aussi le Don commun».[7]

Il convient — comme on le fait aujourd'hui — de traduire le «principaliter» latin de l'évêque d'Hippone par «*principiellement*». On rejoint ainsi un passage parallèle du même traité d'Augustin sur la Trinité (V. 14, 15):

«Le Père et le Fils sont le principe, non les deux principes du Saint Esprit. Mais de même que le Père et le Fils sont un seul Dieu et à l'égard de la création un seul créateur et un seul Seigneur, ainsi à l'égard du Saint-Esprit ne sont-ils qu'un seul principe».

Notons au passage qu'Augustin a pu, ici, s'inspirer (comme ailleurs) de saint Grégoire de Nazianze[8], tout en développant sa pensée (de la même manière que la doctrine augustinienne de l'Esprit communion entre Père et Fils pourrait bien remonter à Origène[9]).

En disant que «le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit», Augustin, pourrait-on dire, affirme que le Père, engendrant le Fils, lui donne le pouvoir de souffler ou «spirer» l'Esprit: ce qu'Augustin souligne un peu plus loin dans le même traité de la façon la plus explicite: «le Père qui a en lui-même que de lui procède le Saint-Esprit a donné pareillement au Fils que de Lui procède le même Esprit et dans les deux cas en dehors du temps».[10]

---

[7] S. Augustin, *De Trinitate*, XV.17.29: RJ 1678.

[8] Cf. I. Chevalier, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg, 1940, p. 160: «Augustin a lu Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze et la récapitulation d'Épiphane». Voir notamment de Grégoire de Nazianze le célèbre discours d'adieu au concile de Constantinople en 381, oratio 42, § 15 (MG 36,476): le mot de principe (archè) n'est pas réservé ici à une origine absolument ultime mais appliqué au Verbe, de manière évangélique: Jn 8,25; cf. Col 1,18; Ap 3,14.

[9] Bertrand de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. III, *S. Augustin*, Paris, 1983, pp. 157 à 170.

[10] S. Augustin, *In Ev. Joannis tract.* 99,8; RJ 1840.

Augustin résume tout en ajoutant encore: «tout ce qu'a le Fils, il le tient du Père; il tient donc du Père d'être lui aussi celui dont procède l'Esprit-Saint».[11]

Par conséquent, si Père et Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, le Fils reçoit du Père cette unité «principielle». Ou, si l'on préfère, d'être un avec Lui dans la spiration de l'Esprit. C'est l'origine chez le Père du pouvoir qu'a le Fils de «spirer» avec Lui l'Esprit qui constitue ce que l'on pourrait appeler la doctrine catholique du monopatrisme: du Père seul et non de lui-même le Fils tient le pouvoir de «spirer» l'Esprit; voilà l'«a Patre solo» que réaffirmera constamment la tradition théologique de l'Église catholique.

Si, à ma connaissance, Augustin n'a pas trouvé explicitement chez les pères Grecs l'affirmation que le Fils reçoit du Père d'être cause de l'Esprit, plusieurs parmi eux en posent le fondement implicite et logique en soutenant le rôle médian du Fils dans la procession de l'Esprit à partir du Père par le Fils (διά) et en disant que le Père communique tout à son Fils en l'engendrant éternellement, à l'exception de sa propriété de Père[12].

Deux siècles après la mort d'Augustin, Maxime le Confesseur lui fera écho dans sa lettre célèbre à Marin: «Les Romains n'ont pas fait du Fils la Cause de l'Esprit — ils savent en effet que le Père est la Cause unique du Fils et de l'Esprit, de l'un par génération, de l'autre par *ekporèse* mais ils ont manifesté la procession par lui (τὸ διὰ αὐτοῦ προιέναι) et montré ainsi l'unité de l'essence».[13]

Comprenons: les Romains n'ont pas fait du Fils la cause «incausée» de l'Esprit. Un siècle plus tard, Anastase le bibliothécaire, un moment antipape,

---

[11] S. Augustin, *De Trinitate* XV, 26,47; RJ 1681.

[12] Taraise, Credo, lu à Nicée II: Mansi XII, 1122: y est affirmée l'*ekporèse* de l'Esprit à partir du Père par le Fils; notons qu'ici l'*ekporèse* ne concerne pas seulement la causalité primordiale du Père dans le jaillissement de l'Esprit, mais encore le Fils; le langage de Taraise rejoint ainsi celui de Cyrille d'Alexandrie (cf. «Relecture», pp. 39-40 et 73-75) et même celui d'Épiphane de Salamine: *Panarion Laed.* 76,44: Holl 3, 398 ll. 10-15, Leipzig, 1933. La formule de Taraise sur l'*ekporèse* de l'Esprit à partir du Père par le Fils prépare le texte grec de Florence, qui, à trois reprises, parle de l'«ekporèse» de l'Esprit: la première fois (*Conciliorum Oecumenicorum decreta*, Herder, Rome, 1962, p. 502, 1-45) à partir du Père et du Fils, la deuxième, par le Fils (ibid., p. 503, 1-3) et la troisième (ibid., p. 503, 1-15) pour souligner purement et simplement la venue de l'Esprit à partir du Fils, possédant ce pouvoir par don du Père.

[13] Maxime, Lettre à Marin, MG 91,134; de Régnon, *Études sur la Trinité, Étude* XXIII, t. 3, pp. 188-190.

résumait ainsi la portée de cette lettre[14]: «l'Esprit en un sens procède du Fils et en un autre sens n'en procède pas, c'est-à-dire: il n'en est pas le principe ultime tout en étant son principe. Sous-entendu: le Père seul est le principe ultime, le principe sans principe de l'Esprit; "a Patre solo tamquam ab ultimo principio"».

Tel est le fond de tableau sur lequel va se situer l'intervention d'Anselme d'Aoste et de Cantorbéry, vers 1101.

Dans son traité sur la procession du Saint-Esprit, il approfondit les vues développées, avec succès, devant les évêques grecs au concile local de Bari.[15] Sur le point particulier qui nous concerne, le primat d'Angleterre montre que le «principalement» d'Augustin n'entraîne et ne signifie aucune supériorité du Père sur le Fils parfaitement égal à lui. Il rejette une interprétation selon laquelle ce «principaliter» serait réduit à un niveau terrestre, au niveau de l'usage de l'adverbe en relation avec les choses créées: «en affirmant que quelque chose est principalement, nous voulons signifier que ce qui est dit *principalement* est plus que ce à quoi il est référé. Ainsi, quand l'intendant de quelque seigneur gère sur son ordre la maison familiale, nous disons droitement que le seigneur gère *principalement* et plus que l'intendant. Car tout ce qui appartient au seigneur n'appartient pas également à l'intendant, alors que ce qui appartient au Père n'appartient pas inégalement au Fils».[16]

Cette importante mise au point n'est cependant en aucune manière une mise à l'écart du «principaliter» augustinien, expressément réaffirmé par Anselme: écoutons-le: «de même que le Père n'est pas plus Dieu que le Fils, bien que le Fils tienne du Père l'être, de même l'Esprit-Saint n'est pas plus du Père que du Fils, même si le Fils tient de par le Père que l'Esprit-Saint soit de lui».[17]

On pourrait même dire qu'en rejetant une fausse interprétation du monopatrisme, Anselme en fortifie encore l'affirmation, en la situant au niveau de l'absolue transcendance divine et de l'absolue égalité entre Père, Fils et Esprit.

---

[14] Cf. G. Hocquard, Encycl. *Catholicisme*, t. I (1948) 512 ss.: art. Anastase le bibliothécaire (817-897): cf. MG 91,133 n. 61.

[15] Voir le plan du traité établi par M. Corbin, PSE, p. 216; et l'introduction, pp. 213-215; et A. Marranzini, CSS, t. 1, pp. 491-505.

[16] PSE, ch. XIV, ML 24.

[17] Ibid. (p. 293).

Anselme ne précise pas seulement en quel sens l'Esprit est mais aussi n'est pas principalement du Père, il nous fait encore percevoir que l'Esprit est du Père en tant que Dieu, non seulement en tant que Père. Autrement, il serait Fils, lui aussi, du Père; de même, l'Esprit n'est pas du Fils comme étant son Fils (ici Anselme rejoint la problématique de l'époque pneumatomaque: Athanase avait rejeté nettement l'idée que l'Esprit serait le petit-fils du Père en étant le fils du Fils). Comme le remarque opportunément Michel Corbin, «en engendrant son Fils, en émettant son Esprit, Dieu le Père ne leur fait pas donation de sa paternité» mais «de son essence».[18] Nous retrouverons ce point important; en le soulignant, Anselme se situait dans la continuité de la tradition patristique grecque, notamment de saint Épiphane de Salamine et de saint Cyrille d'Alexandrie: l'Esprit procède de l'essence du Père.[19]

Un siècle et demie après Anselme, nous rencontrons chez Saint Bonaventure une présentation particulièrement précise et vigoureuse du monopatrisme catholique. Le Docteur séraphique nous dit plus nettement qu'aucun autre, peut-être, ce qu'il n'est pas.

D'une part, pour Bonaventure, l'Esprit procède principiellement du Père en tant que Celui-ci est l'Auteur (du Fils): «a Patre principaliter quia auctoritas est in Patre»; le Père donne au Fils d'être l'auteur de l'Esprit («Pater dat Filio auctoritatem super Spiritum Sanctum»); le Fils doit référer au Père cette autorité qu'il tient de lui; d'où il résulte qu'il y a dans le Fils à la fois autorité et sub-autorité («in Filio est auctoritas et subauctoritas»); par suite, le Fils produit principiellement l'Esprit, mais le Père plus principiellement encore («(Filius) principaliter producit Spiritum Sanctum, sed Pater principalius»).

D'autre part, «quoique le Fils tienne la divinité du Père, il est cependant Dieu parfait comme le Père et donc il ne suit pas que (l'Esprit) procède plus pleinement du Père, parce que plus principiellement» (Sent I, dist. XII, q. 2).

Le Docteur Séraphique manifeste ici (comme souvent ailleurs) une grande virtuosité conceptuelle et verbale. Tout en transférant en quelque manière le «principaliter» augustinien au Fils lui-même, il ne le fait pas au détriment, mais en faveur de la monarchie du Père. Il souligne avec soin l'égalité entre

---

[18] M. Corbin, PSE, n. 13, p. 309: l'affirmation est cependant ambigüe, et il faudrait la préciser ainsi: le Père se donne sans donner sa paternité.

[19] Épiphane, *Ancoratus* VIII, MG 43,28; Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus* XXXIV, MG 75,585 A; «Relecture», p. 45.

Père et Fils dans la production de l'Esprit tout en réaffirmant le caractère de principe immédiat du Père par rapport à l'Esprit.

Saint Thomas d'Aquin reprend à son tour la vue fondamentale de saint Augustin tout en montrant la compatibilité entre l'affirmation du monopatrisme et celle du *Filioque*.

D'une part, l'Aquinate écrit: «L'Esprit procède du Père vers le Fils en tant qu'il est l'amour dont le Père aime le Fils, il est du Fils vers le Père en tant qu'il est l'amour dont le Fils aime le Père; on peut comprendre que l'Esprit procède du Père vers le Fils en tant que le Fils reçoit du Père la puissance de «spirer» l'Esprit-Saint; mais on ne peut dire qu'il procède du Fils vers le Père de cette manière, car le Père ne reçoit rien du Fils».[20]

Cette dernière affirmation signifie que saint Thomas respecte l'ordre, la *taxis* entre les Personnes divines et, ainsi, la monarchie du Père. Pour lui, pas de réciprocité: le Fils reçoit du Père la puissance de «spirer» l'Esprit, puissance dont le Père est l'ultime origine et qu'il ne reçoit pas du Fils.

D'autre part, le Docteur commun dit encore: «c'est une règle d'interprétation de l'Écriture que ce qu'elle affirme du Père doit s'entendre aussi du Fils même s'il y a addition d'un terme exclusif: il n'y a d'exception que sur les points où Père et Fils se distinguent par relations opposées. De fait, quand le Seigneur dit: «Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père» (Mt 11,27) cela ne veut pas exclure que le Fils lui-même se connaisse. Ainsi donc, même si le passage où il est dit que le Saint-Esprit procède du Père portait cette clause qu'il procède du Père seul (*etiamsi adderetur quod a solo Patre procedit*), le Fils n'en serait pas exclu pour autant: car sur ce point d'être principe du Saint-Esprit, le Père et le Fils ne s'opposent pas, ils s'opposent uniquement en ceci que l'un est Père et l'autre Fils».[21]

L'allusion à Photius est ici manifeste, même s'il est vrai — comme le disait déjà en 796 saint Paulin d'Aquilée — que l'«a Patre solo» est antérieur.[22] Pour saint Thomas d'Aquin, les deux affirmations suivant lesquelles l'Esprit procède du Père seul et procède aussi du Fils ne s'excluent pas. Nous verrons sous peu comment son disciple le Père M. J. Le Guillou O.P.,

---

[20] S. Thomas d'Aquin, *De potentia*, 10.4.10: la conclusion est importante, elle rappelle que le Père ne reçoit pas du Fils l'essence divine.

[21] S. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, I.36.2.1.

[22] Mansi XIII, 836; Paulin ne semble pas avoir pensé à l'interprétation augustinienne et orthodoxe de l'*a Patre solo*, que devait canoniser le concile de Florence; on peut dire qu'il a voulu condamner une interprétation non qualifiée, une affirmation pure et simple de cet *a Patre solo* niant tout rôle du Fils dans la procession de l'Esprit.

a montré récemment en quel sens on peut et on doit dire que l'Esprit-Saint procède du Père seul; bornons-nous à constater maintenant que les défenseurs latins du Filioque ne semblent pas avoir eu l'idée, lors du concile de Florence, d'inclure dans le décret pour les Grecs l'explicite — et non seulement l'implicite —affirmation du monopatrisme catholique.

Il convient donc maintenant de rappeler la déclaration du concile oecuménique de Florence en 1439 sur le Père origine de la causalité du Fils dans l'éternelle *ekporèse* de l'Esprit: «l'affirmation des Pères et Docteurs[23] disant que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils vise à faire comprendre que le Fils, tout comme le Père, est cause[24] selon les Grecs, principe[25] selon les Latins, de la subsistance du Saint-Esprit. Et parce que tout ce qui est au Père le Père lui-même l'a donné à son Fils unique en l'engendrant, (*Unigenito Filio gignendo dedit*) à l'exception de son être-Père, cette procession même du Saint-Esprit à partir du Fils, le Fils la tient éternellement de son Père qui l'engendre éternellement» (DS 1301).

Le texte, visiblement inspiré de saint Augustin plus de dix siècles après sa mort, se présente comme l'explication fondamentale que donne le Concile — parlant aux Grecs — pour justifier sa définition dogmatique de la procession de l'Esprit à partir du Fils. L'affirmation, venant juste après celle de la procession de l'Esprit par une spiration unique à partir du principe unique que sont ensemble le Père et le Fils signifie que le Fils cause l'Esprit tout à la fois en dépendance du Père, en unité et en égalité avec Lui. Il est donc une «concause» dans l'égalité et dans la dépendance. Elle signifie encore que le Père ne spire pas l'Esprit sans le Fils. Elle manifeste ce que les théologiens latins avaient souligné à Florence avant la définition: le Ier mai 1439, ils avaient envoyé un message aux Grecs disant qu'il n'y a qu'«une seule cause du Fils et de l'Esprit, à savoir le Père».[26]

Voilà donc l'*a Patre solo* manifesté à Florence même comme la source du *Filioque*, le filioquisme comme contenant et exigeant le monopatrisme! L'explication de la définition ne pouvait être plus claire. Cependant, il faut

---

[23] Affirmation déjà présente chez Tertullien et chez Hilaire de Poitiers; chez Basile, *Sur le Saint-Esprit*, 18,47.

[24] Le Père est l'unique cause première: cf. Maxime, lettre à Marin (citée plus haut, n. 13).

[25] Voir du même concile de Florence, le décret pour les Jacobites, trois ans après celui pour les Grecs: DS 1331: le Père est principe sans principe, le Fils principe à partir du Principe, le Père.

[26] Cf. A. Vogt, art. Concile de Florence, DTC VI.1, col.40.

le reconnaître, l'explication de la définition n'est pas elle-même une définition dont elle laisse subsister intacte la possibilité.

D'où résulte une constatation capitale: le *Filioque* n'a pas été défini contre le monopatrisme, mais, au contraire, le justifie. Ce point me semble avoir été bien oublié dans certaines discussions récentes et passées.

Avant d'y revenir, soulignons brièvement que, au cours des siècles suivants, les théologiens catholiques les plus connus et les plus estimés ne se sont pas lassés de réinsister sur le monopatrisme florentin et augustinien: Suárez, le cardinal Franzelin, le P. M. J. Le Guillou.

Le Docteur *eximius*, excellent, ne se gênait pas pour écrire qu'avant Nicée II l'Église n'avait donné aucune définition certaine concernant la procession du Saint-Esprit et que, donc, les auteurs antérieurs négateurs du *Filioque* ne pouvaient être accusés d'hérésie.[27] Plus positivement, le théologien ajoutait: «suivant la force de la langue grecque, la particule *ek* indique une dénomination à partir d'un premier principe[28]; en ce sens le Saint-Esprit est dit être à partir du seul Père parce qu'il est à partir du Fils uniquement parce que celui-ci en reçoit du Père la puissance».[29]

Près de trois siècles après, le cardinal Franzelin, successeur de Suárez à la Grégorienne, à Rome, disait de manière plus précise: «La raison pour laquelle le Fils rapporte explicitement (Jn 15,26) la procession du Saint-Esprit au Père, quoique la notion de principe revienne en commun au Fils et au Père, est la même que celle pour laquelle Il a l'habitude de référer tout ce qui le concerne au Père: afin que le Père soit compris comme le principe sans principe, comme la source originelle de la Trinité, comme la source dont le Fils lui-même reçoit et l'essence divine avec toutes ses perfections et la force spiratrice, c'est-à-dire l'essence considérée sous la raison formelle de force spiratrice et de dilection produisant l'Amour».[30]

---

[27] Suárez, *Op. omnia*, t. I, p. 755: De Trinitate, lib. X, De Spiratore vel de Principio Spiritus Sancti, cap. I, § 9.

[28] On voit chez Suárez la conscience du problème linguistique; cependant comme Bessarion le montrait à Florence, Épiphane, avant Cyrille, avait utilisé la préposition *ek*, non seulement à propos de la relation de l'Esprit au Père, mais encore à propos de celle de l'Esprit au Fils. Cette préposition en vient donc à désigner un sens commun aux deux relations pourtant abyssalement différentes et ce sens commun est celui d'une provenance à partir d'un autre (cf. Bessarion, *Oratio dogmatica de unione*, cap. VII, § 55,59,60; MG 161, 591-598; CF VII/1; éd. Candal).

[29] Suárez, op. cit. (n. 27) lib. X, cap. I, § 13.

[30] Cardinal J.B. Franzelin, *De Deo trino secundum personas*, t. III, pp. 485-486: th. 34.

Plus près de nous, le P. M. J. Le Guillou, O.P., jugeait pleinement acceptable cette formulation du monopatrisme: l'Esprit procède du Père seul comme d'un principe premier et d'une source première: «*tamquam a principio primo et fontali, a Patre solo*».[31]

Toutes ces affirmations manifestent la constance du monopatrisme catholique au cours des siècles, d'Augustin à nos jours. En soulignant sa convergence avec les affirmations patristiques grecques sur l'*ekporèse* de l'Esprit à partir du Père à travers et par le Fils, le concile de Florence nous aide encore aujourd'hui à réfléchir sur la complémentarité entre «*per Filium*» et «*Filioque*», comme l'a fait en notre temps V. Grumel: «Supprimée la communauté de vertu et d'action spirative dans le Père et le Fils, l'expression *per Filium* est réduite à signifier que le Fils est un pur instrument du Père dans la production du Saint-Esprit. L'expression *ex Filio* ou *a Filio*, au sens latin assurément[32], est nécessaire à l'expression *per Filium* pour en garder l'orthodoxie. *Ex Filio* empêche *per Filium* de signifier un second principe. Les deux formules en s'embrassant s'éclairent l'une l'autre.

Ex Patre Filioque: cet ordre nécessaire et toujours observé signifie que du Père provient la vertu spirative que le Fils possède en commun avec lui. On ne peut l'intervertir sans détruire cette *auctoritas* du Père et sans introduire par la même deux principes distincts du Saint-Esprit».[33]

Illuminés par cette convergence, constatée à Florence, entre le «dia huiou» des Pères grecs et le *Filioque* des Alexandrins et des Latins, nous pouvons dire que l'Église y a reçu et accepté l'héritage d'Athanase[34] et d'Augustin, en y professant un *monopatrisme filioquiste* ou, si l'on préfère, un *filioquisme monopatriste.*

Même s'il ne semble pas que la définition florentine du *Filioque* couvre aussi la déclaration explicative (le Fils reçoit du Père le pouvoir de «spirer» l'Esprit), tout indique que celle-ci constitue une vérité révélée, reconnue

---

[31] M.J. Le Guillou, art. Filioque, *Catholicisme*, IV (1956) 1285.

[32] C'est-à-dire, sans vouloir signifier de manière exclusive un principe premier: voir ci-dessus n. 28.

[33] V. Grumel, S. Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit, *Echos d'Orient* 25 (1926) 275 et 278.

[34] Pour V. Rodziandko, théologien russe, la théologie trinitaire d'Augustin, notamment en ce qui concerne la relation de l'Esprit au Père et au Fils, dépend en profondeur d'Athanase, Première lettre à Sérapion; voir l'étude de R. sur «Filioque in Patristic thought», TU 64, p. 306.

comme telle, de manière définitive et irréformable, autrement dit un dogme non défini, en vertu du magistère extraordinaire de l'Église.

En d'autres termes, on pourrait encore exprimer la définition et la déclaration adjointe et motivante en disant: si l'on retient le sens du mot *ekporèse* tel que le comprenait Cyrille d'Alexandrie[35], l'Église, en un concile oecuménique[36], a proclamé à Florence que l'Esprit vient par *ekporèse* du Père donnant à son Fils de souffler leur Souffle d'amour.

Tel est — me semble-t-il — le passé du Filioque fondant son présent et son avenir.

II. Les interrogations oecuméniques auxquelles donne lieu aujourd'hui le Filioque

Les tentatives de rapprochement entre les Églises et communautés ecclésiales devaient inévitablement amener une reconsidération de la problématique du *Filioque.*

Grâce à elle, on constate une nouvelle présence du mystère des relations éternelles entre Esprit, Fils et Père dans les théologies actuelles. Notamment depuis le mémorandum de Klingenthal en 1979 et le volume qui, en 1981, l'a commenté et monnayé.

Le document de Klingenthal rappelle et résume, en les qualifiant respectivement de traditions latine et orientale, les visions théologiques différentes proposées, dans leurs Églises, aux catholiques et aux orthodoxes.

En fait, le penseur catholique se demande si la présentation de la tradition dite latine n'a pas été vague, appauvrie, réductrice, abstraite de ses sources alexandrines; et si celle de la tradition dite orientale n'est pas plutôt celle donnée par certains milieux palamite dans l'Église orthodoxe grecque d'aujourd'hui[37].

---

[35] Cyrille (Ep. 55; MG 77,316 D et ailleurs) emploie le même verbe *ekporeuesthai* pour désigner la génération du Fils par le Père et la procession de l'Esprit; le terme signifie donc pour lui la provenance intra-trinitaire d'une Personne à partir d'une autre, ce qu'il y a de commun entre la génération du Verbe et la procession de l'Esprit plutôt que ce qui les différencie; voir «Relecture», pp. 39-40.

[36] Cité comme tel, à plusieurs reprises, par les documents officiels du concile Vatican II; Congar, tout en manifestant certaines difficultés, reconnaît avec force l'oecuménicité du concile de Florence (*Je crois en l'Esprit-Saint*, Paris, 1980, t. III, pp. 114, 177, 246).

[37] Voir A. de Halleux, TSE, pp. 81-84.

Ainsi, dire que l'Esprit a comme cause «la propriété hypostatique du Père»[38] constitue une affirmation justement contestée par André de Halleux[39] dans le volume même qui nous rapporte la pensée approuvée à Klingenthal.

Par contre, nombre d'observations sont dignes d'être retenues. Ainsi, les rédacteurs du mémorandum affirment justement que «à long terme, il faudra bien donner une réponse à la question de la relation du Fils et du Saint-Esprit».

Oui, «l'engendrement du Fils par le Père permet de dire que le Saint-Esprit procède du Père du Fils». Oui, le Fils est «éternellement dans et avec le Père et le Père jamais sans le Fils». Oui, «l'Esprit reçoit du Fils» (Jn 16,15); oui, cette «expression souligne que le Fils n'est en rien étranger à la procession de l'Esprit ni l'Esprit étranger à l'engendrement du Fils». Oui, l'Esprit «repose sur le Fils» (cf. Jn 1,32) et resplendit à travers le Fils[40]. Oui, distinguons sans les séparer engendrement du Fils et procession de l'Esprit[41].

Toutes ces observations judicieuses nous invitent à élargir les bases bibliques et patristiques de notre réflexion sur les relations éternelles entre Esprit, Fils et Père.

Oui encore, «en affirmant dans sa théologie — et même si cela n'est pas explicitement formulé dans son Credo —que l'Esprit procède du Père seul» la tradition de l'Église orientale, depuis Photius, ne «pense pas ajouter quoi-que ce soit à la formulation initiale du Credo. Elle estime bien plutôt que, ce faisant, elle clarifie ce que cette formulation contenait d'implicite mais que l'Occident a rejeté»[42].

---

[38] Déclaration de Klingenthal, TSE, p. 18.

[39] A. de Halleux écrit (La profession de l'Esprit-Saint dans le symbole de Constantinople, RTL X, 1979, pp. 33 ss; *Patrologie et Oecuménisme*, Louvain, 1990, pp. 331-332): «le titre de Père, commandé par le texte johannique (15,26), ne désigne pas ici la première Personne dans sa singularité personnelle, mais uniquement comme divinité fontale; le troisième article se trouve parallèle au deuxième, où la confession de la génération éternelle du Fils ne visait ni son caractère hypostatique, ni sa distinction d'avec le Père, mais voulait simplement affirmer sa consubstantialité avec lui». Par conséquent le troisième article du Symbole veut affirmer, non pas la singularité personnelle de l'Esprit Paraclet ou le mode de sa procession, mais sa divinité et sa consubstantialité par rapport au Père et au Fils. Ce point, résultant de la structure du Symbole, résulte aussi de son origine: la réaction contre le semi-arianisme des Macédoniens.

[40] Cf. S. Basile, Epist. 38, § 3 et 4. Puisque l'Esprit *est dans* le Fils, Il resplendit en Lui: mystère de la circuminsession.

[41] TSE, pp. 21-22: la déclaration de Klingenthal présente ces observations.

[42] Ibid., p. 18.

Il est exact en effet que Paulin d'Aquilée a rejeté le monopatrisme au nom du filioquisme, ne voulant pas admettre un monopatrisme négateur du *Filioque*. Nous y avons fait allusion ci-dessus[43]. Paulin et d'autres à sa suite ont eu raison de refuser un rejet monopatriste du filioquisme mais n'ont pas bien compris la portée de la pensée d'Augustin: le Fils reçoit du Père seul le pouvoir de «spirer» l'Esprit. Nos considérations antérieures ont montré qu'elle implique un monopatrisme non pas pur et simple mais qualifié: l'Esprit procède du Père seul en ce sens que seul le Père est à l'origine du pouvoir de «spirer» l'Esprit qu'a le Fils.

Si de nombreux théologiens catholiques ont eu raison de rejeter un monopatrisme pur et simple[44], il est déplorable que plusieurs parmi eux n'aient pas pris le soin de le distinguer d'un *monopatrisme qualifié* (*secundum quid*, auraient dit les scolastiques) retenu par Augustin, Anselme, Thomas d'Aquin et le concile de Florence.

Ce monopatrisme qualifié n'ajoute rien à la formulation initiale du Credo et se borne à la clarifier. Pour des raisons analogues, l'Église catholique a pensé que l'inclusion du Filioque n'ajoute, elle non plus, rien à la formulation initiale du Credo mais se borne de même à la clarifier[45].

Dans le volume collectif sur «*la théologie du Saint-Esprit*» publié pour commenter le mémorandum de Klingenthal, André de Halleux observe justement: «une simple analyse du texte des décrets des deux conciles médiévaux (Lyon II et Florence) permet d'affirmer que le monopatrisme orthodoxe, qui n'y est jamais nommément évoqué, ne se trouve nullement condamné dans sa visée authentique... La définition de Florence se contente d'obliger tous les chrétiens à reconnaître dans le filioquisme une expression authentique de la foi, sans donc nier que la formule photienne ne puisse l'être également».

Après avoir évoqué l'affirmation florentine selon laquelle «le *Filioque* suppose que le Père soit regardé comme la source de la divinité l'occumé-

---

[43] Voir ci-dessus, n. 22; je profite de l'occasion pour nuancer ce que j'écrivais en 1975 dans mon livre sur «*la Trinité chrétienne dans l'histoire*», p. 230: j'y parlais de «l'erreur hérétique de Photius identifiée avec l'*a Patre solo*; en effet, d'une part, son erreur n'était objectivement hérétique qu'à cause de sa manière d'entendre l'*a Patre solo*, manière qualifiée par le rejet du *Filioque*; et d'autre part (cf. Suàrez cité plus haut, nn. 27 à 29) l'Église n'ayant pas encore, à son époque, défini dogmatiquement le *Filioque*, le rejet de cette doctrine ne constituait pas encore une hérésie: cf. le deux notes suivantes.

[44] C'est-à-dire: un monopatrisme non qualifié par le *Filioque*; un monopatrisme non accompagné par l'affirmation: l'Esprit procède du Père seul en tant que principe premier.

[45] Cf. n. 43.

niste franciscain conclut: "bien qu'aux deux conciles d'union les Latins aient amené les orthodoxes à reconnaître le filioquisme sans leur concéder formellement de contrepartie, l'intention foncière de la monarchie du Père, qui constitue la vérité profonde du monopatrisme photien, n'en apparaît pas moins comme objectivement respectée dans leurs décrets dogmatiques"»[46].

On ne saurait trop souligner l'importance de ces constatations.

La déclaration commune de la commission mixte orthodoxe-catholique, en 1982, s'oriente dans une direction analogue: «Sans vouloir encore résoudre les difficultés suscitées entre l'Orient et l'Occident au sujet de la relation entre le Fils et l'Esprit, nous pouvons déjà dire ensemble que cet Esprit, qui procède du Père (Jn 15,26) comme de la seule source dans la Trinité, et qui est devenu l'Esprit de notre filiation (Rm 8,15) car Il est aussi l'Esprit du Fils (Ga 4,6) nous est communiqué, particulièrement dans l'Eucharistie, par ce Fils sur lequel Il repose, dans le temps et dans l'éternité» (§ 6: *Doc. Cath.*, 1982, 842).

Si les participants de la rencontre de Munich ont ainsi délibérément évité d'aborder — le moment n'était pas encore venu — le thème du *Filioque*, ils ont voulu à l'avance, au lieu de l'isoler, le considérer dans le contexte de l'économie eucharistique du salut, en nous présentant le Fils incarné comme le Médiateur du Don de l'Esprit, comme aussi la mutuelle immanence du Fils et de l'Esprit, la circuminsession.

Parallèlement, le Pape Jean-Paul II a voulu faire lui aussi plusieurs pas vers une réconciliation dans et sur l'Esprit entre ce qu'il appelle les deux poumons de l'Église. Ainsi, en commémorant le 16e centenaire du premier concile de Constantinople, le Pape a proclamé que son enseignement «est toujours l'expression de l'unique foi commune de l'Église et de tout le christianisme»[47]; l'encyclique sur l'Esprit, Seigneur vivifiant — *Dominum et vivificantem* — manifestait dans son choix de citations bibliques la volonté de converger avec le document de Klingenthal; les catéchèses hebdomadaires données entre 1989 et 1991 sur le Saint-Esprit laissaient aussi éclater le souci pontifical d'élargir la base biblique et patristique de la contemplation de l'Esprit de Vérité et d'Amour.

---

[46] A. de Halleux, TSE, p. 87.

[47] Jean-Paul II, Lettre Apostolique *A Concilio Constantinopolitano I* en date du 25 mars 1981, I, 1: DC 1981, 367; et lettre du 4 juin 1981 au patriarche Dimitrios Ier: DC 1981, 622-623; cf. J.M. Garrigues, CSS, I, 346.

Dans sa catéchèse du mercredi 7 novembre 1990 sur le *Filioque*, le pape a rappelé de manière irénique les textes florentins après avoir souligné que «la doctrine du *Filioque* ne manque pas de référence précises chez les grands docteurs et Pères de l'Orient (Éphrem, Athanase, Basile, Épiphane, Cyrille d'Alexandrie, Maxime, Jean Damascène)»[48].

Jean-Paul II terminait son exposé en faisant allusion au «dialogue oecuménique profitable qui semble avoir invité à la conclusion que la formule *Filioque* ne constitue pas un obstacle essentiel au dialogue lui-même et à ses développements»[49]. Formule modeste et vraie, qui ne prétend pas du tout qu'un accord ait été déjà réalisé entre Églises sur ce sujet, mais met en relief le fait que de récentes déclarations agressives[50] n'empêchent pas, en fait, le dialogue entre les deux «poumons»[51] de l'Église de continuer même sur ce sujet délicat.

C'est même sur l'ensemble de la doctrine concernant l'Esprit-Saint que Jean-Paul II souhaite la continuation du dialogue oecuménique entre Orient et Occident, comme il appert de ses citations de Grégoire Palamas et de Boulgakov dans sa catéchèse du 14 novembre 1990[52].

De manière plus précise, le nouveau Catéchisme de l'Église catholique, en 1992, montre, en les comparant, les préoccupations diverses des traditions orientale et occidentale dans l'Église: «la tradition orientale exprime d'abord le caractère d'origine première du Père par rapport à l'Esprit... Elle affirme que celui-ci est issu du Père par le Fils[53]. La tradition occidentale exprime d'abord la communion consubstantielle entre le Père et le Fils, en

---

[48] Jean-Paul II, *Insegnamenti* XIII, 2 (1990) 1018; l'allusion à saint Jean Damascène, à première vue surprenante, se justifie quand on sait ce qu'a voulu dire ce Docteur dans sa *Foi orthodoxe* (1, 12; RJ 2348): l'Esprit ne vient pas du Fils parce qu'il n'est pas Fils du Fils (cf. J. Grégoire, La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de saint Jean de Damas: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 64, 1969, 731 ss).

[49] Jean-Paul II, *Insegnamenti* XIII, 2 (1990) 1020: pour le Pape, l'obstacle est réel mais accidentel.

[50] Voir la lettre encyclique patriarcale et synodale de Dimitrios I[er] sur la célébration du XVI[ème] centenaire du concile de Constantinople, en date du 12 mars 1981, DC 1981, 700 § 14: l'addition du *Filioque* y est vue, à la suite de Photius, comme la «couronne de tous les maux».

[51] Jean-Paul II, *Angelus* du 13 octobre 1985, DC 1985, 1064.

[52] Jean-Paul II, *Insegnamenti* XIII, 2 (1990) 1186; G. Palamas, *Capita physica*, § 36; MG 150, 1146; cf. éd. crit. de R. E. Sinkewicz, Toronto, 1988, pp. 120-123; Bulgakov, *Il Paraclito*, Bologna, 1972, 121.

[53] Vatican II, *Ad gentes*, § 2.

disant que l'Esprit procède du Père et du Fils (*filioque*). Elle le dit de manière légitime et raisonnable[54], car l'ordre éternel des Personnes divines dans leur communion consubstantielle implique que le Père soit l'origine première de l'Esprit en tant que principe sans principe[55], mais aussi qu'en tant que Père du Fils unique il soit, avec Lui, l'unique principe[56] d'où procède l'Esprit-Saint. Cette légitime complémentarité, si elle n'est pas durcie, n'affecte pas l'identité de la foi dans la réalité du même mystère confessé» (§ 248).

Ce texte très dense et certainement très «travaillé» invite toutes les Églises à un nouvel examen des Écritures en tant que commentées par les Pères.

Le même souci explique le très beau paragraphe consacré à notre thème par le document de la commission de *Foi et constitution* du conseil oecuménique des Églises, en 1993: *Confesser la Foi commune.* Cette «explication oecuménique de la foi apostolique telle qu'elle est confessées dans le Symbole de Nicée-Constantinople» (381), qui se réfère d'ailleurs à la «théologie du S. Esprit dans le dialogue entre Orient et Occident» et donc à la déclaration de Klingenthal déjà évoquée ici, est nettement plus satisfaisante pour les théologiens et lecteurs catholiques, comme il appert des § 209 et 210:«Le Saint-Esprit procède du Père, du Père par qui le Fils a été engendré. Dans l'affirmation que l'Esprit procède du Père, il y a une profonde intelligence de la relation entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Dans l'exhalation[57], l'Esprit exhalé est toujours en relation avec le Fils. C'est pourquoi dans l'économie du salut la communion et l'unité de l'Esprit avec le Christ sont indissolubles.

Malgré la controverse provoquée par l'introduction, en Occident, du terme *filioque* pour exprimer cette dernière relation, les chrétiens d'Orient et d'Occident ont des deux côtés voulu rester fidèles à l'affirmation du symbole de Nicée-Constantinople selon laquelle l'Esprit procède du Père; les uns comme les autres s'accordent aujourd'hui pour dire qu'il faut affirmer la relation entre le Fils et l'Esprit, sans pour autant donner l'impression que l'Esprit est subordonné au Fils. Tous les chrétiens sont d'accord sur ce point ce qui permet à un nombre croissant d'Églises d'Occident d'envisager d'utiliser le Symbole dans sa forme originelle».

---

[54] Florence, DS 1302.

[55] Ibid., DS 1331.

[56] Lyon II (1274) DS 850.

[57] Ou spiration, c'est-à-dire action de souffler: cf. Jn 20,22.

Si l'on jette un coup d'oeil global sur le processus de reconsidération du mystère de l'Esprit envisagé successivement à Klingenthal, à Rome, à Genève, on voit que le dialogue interconfessionnel sur la Troisième Personne divine a déjà commencé.

Comment envisager son avenir?

III. Jalons pour une évolution future vers le monopatrisme filioquiste

Le Père André de Halleux pense que «l'Église catholique romaine pourra reconnaître la vérité foncière du monopatrisme dès lors que l'Église orthodoxe reconnaître semblablement l'authenticité du *Filioque*, compris au sens du "dia huiou" traditionnel»[58].

Cheminement possible, reprenant celui de Florence.

1) Mais il semble plus probable que l'Église romaine et catholique[59], — en prenant l'initiative d'une solennelle affirmation d'un monopatrisme qualifié, qui, notamment, éclairerait l'enracinement chez Athanase de la Pneumatologie augustinienne, — faciliterait à l'Église orthodoxe un nouvel examen des doctrines d'Épiphane et de Cyrille d'Alexandrie sur l'Esprit dans sa relation au Fils et au Père. Ainsi que le disait à Rome en mars 1982 le P. J. M. Garrigues, «on est en droit d'attendre des Orthodoxes au moins la même suspension de jugement vis-à-vis du *Filioque* latin que celle qu'ils pratiquent avec tant de bienveillance vis-à-vis du "monophysisme verbal" des Églises non-chalcédoniennes»[60].

Comme on le sait, l'Église orthodoxe ne pense pouvoir engager pleinement son magistère que dans un concile oecuménique[61]. Elle ne voit pas des conciles oecuméniques dans les conciles palamites du XIVe siècle. Ne reconnaissant plus Florence, l'Église orthodoxe ne semble pas avoir défini de manière définitive, à ses propres yeux, le monopatrisme, ni non plus une négation du *Filioque*.

L'Église catholique, elle, voit dans le *Filioque* défini à Florence plus qu'un «theologoumène», une vérité révélée, contenue dans l'Évangile; un

---

[58] TSE, 95; à comprendre à la lumière des remarques de V. Grumel (cité n. 33).

[59] Officiellement, l'Église catholique ne se présente pas comme étant l'Église «catholique romaine» car elle n'adhère pas à la théorie des branches (d'origine anglicane); d'où l'expression de Vatican I, parlant de la «Sancta, catholica, apostolica, Romana ecclesia» (DS 3001).

[60] J.M. Garrigues, CSS, I, 348.

[61] Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, Chèvetogne, 1966-1968, t. II, p. 432 ss.

concile ne définit pas une simple opinion théologique comme objet de foi; mais, si on compare le *Filioque* avec d'autres dogmes concernant le même Esprit-Saint, comme ceux qui expriment la nature divine et la personnalité propre de cet Esprit, on voit clairement que le *Filioque* occupe, dans la hiérarchie des dogmes, un poste mineur: il s'agit d'une vérité à la fois importante en elle-même et secondaire par rapport à d'autres.

Vérité peut-être secondaire par rapport à celles qui concernent la divinité, l'égalité et la consubstantialité de l'Esprit, du Fils et du Père, la dérivation de l'Esprit à partir du Père et du Fils demeure importante précisément parce qu'elle souligne l'égalité du Fils avec le Père ainsi que la complémentarité des missions du Fils et de l'Esprit pour la gloire du Père et pour le salut du monde.

Le dogme de la génération éternelle du Fils par le Père est peut-être mineur par rapport à celui de la divinité du Fils mais en un autre sens majeur puisque son éternelle contemplation par les élus est la raison d'être de leur création. De même, la spiration éternelle de l'Esprit par le Fils constitue une affirmation mineure par rapport à celle de la divinité de l'Esprit. Mais ce dogme mineur concerne la destinée éternelle de tous les prédestinés, créés pour voir l'Esprit face à face. En ce sens, il est majeur[62].

Nous pensons donc qu'une relecture de Florence amènera les catholiques à mieux reconnaître son résultat: l'option définitive de leur Église pour un «filioquisme[63] monopatriste» et, inséparablement, pour un «monopatrisme filioquiste». Tout en confessant que ces affirmations sont mineures par rapport à celle de la parfaite unité et consubstantialité des Trois Personnes singulières et abyssalement distinctes.

---

[62] En effet, le *Filioque* ne concerne pas les moyens (comme la Papauté, l'Écriture, les Sacrements), qui tous disparaîtront dans l'Église céleste, mais la fin, suivant une distinction rappelée, à propos de la hiérarchie des vérités, par Mgr. A. Pangrazio, pendant le II[e] concile du Vatican.

[63] L'expression «filioquisme» est souvent prise en un sens péjoratif, même par des auteurs qui croient au dogme du *Filioque*; dans ce cas, pensons-nous l'expression vise une affirmation unilatérale de la doctrine, ne tenant pas compte de la tradition orientale; ou un filioquisme rigide, exclusif de tout monopatrisme, comme ce fut le cas des théologiens de Charlemagne; mais elle est aussi prise quelquefois en bonne part, notamment par le P.A. de Halleux, TSE, p. 87: «la définition de Florence, dépourvue de toute condamnation formelle, se contente d'obliger tous les chrétiens à reconnaître dans le filioquisme une expression authentique de la foi, sans nier que la formule photienne ne puisse l'être également».

Pareille relecture les incitera aussi à éviter tout durcissement dans le filioquisme, toute rigidité et unilatéralité dépréciant l'importance fondamentale du monopatrisme; du coup, les tenants de celui-ci pourront plus facilement éviter une unilatéralité inverse.

De ce point de vue, on ne peut qu'être frappé en constatant qu'à la même époque se sont fait face deux durcissements antithétiques: celui des théologiens de Charlemagne, refusant de reconnaître le «dia huiou» de Taraise et de Nicée II, celui de Photius méconnaissant le monopatrisme inhérent à l'affirmation augustinienne du *Filioque*.

2) Une nouvelle étude conjointe des Pères, notamment d'Épiphane de Salamine et de Cyrille d'Alexandrie[64], nous aiderait à percevoir qu'au sein de la tradition orientale existent plusieurs orientations distinctes et nous amènerait à une vision plus ample et plus unifiée des données bibliques.

Les traditions ecclésiales, orientales et occidentales, sont toutes au service de l'unique, multiforme et intégrale Tradition divino-apostolique[65].

Ainsi serait relativisée l'importante problématique linguistique. Nous serions tous ensemble obligés de reconnaître que l'interprétation de *ek* et de l'*ekporèse* comme significatifs d'une origine première ne s'impose pas à partir de la lecture du Nouveau Testament[66]. De même les Évangiles ne réservent pas au Père le terme de principe, ἀρχή, mais qualifient ainsi le Fils (Jn 8,25): nous l'avons déjà dit.

En d'autres termes, s'il est vrai que l'ordre, la τάξις des Noms des Trois personnes divines dans les Évangiles (cf. Mt 28,19) nous oblige à reconnaître que le Père est un principe premier, l'ensemble du Nouveau Testament ne nous empêche pas, mais nous invite plutôt à reconnaître aussi que le Fils, un seul avec le Père (cf. Jn 10,30) est, avec Lui, l'unique principe de l'*ekporèse* de l'Esprit; et que ce terme, comme l'avait vu saint Cyrille d'Alexandrie, correspond aussi à la génération du Fils[67]; par conséquent, l'usage, en latin, d'un unique terme, *processio*, pour désigner et la généra-

---

[64] Cf. A. de Halleux, TSE, 90; Jean-Paul II, *Insegnamenti* XIII, 2 (1990) 1196; Épiphane, *Ancoratus* 7, 28 (MG 43,28); Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus* XXXIV, MG 75,585 A; Andreas Theodorou (en grec), La doctrine de Cyrille d'Alexandrie et d'Épiphane à propos de la procession du S. Esprit: *Theologia*, 44 (1973) 561-582 et 45 (1974) 80-101; 275-308 et 478-510; auquel a répondu B. Schultze, *Ostkirchliche Studien*, 36 (1987) 288 ss: «Das Filioque bei Epiphanius von Cypern».

[65] CEC, § 75 à 83.

[66] Voir ci-dessus, n. 35.

[67] Voir ci-dessus n. 12.

tion du Fils et la spiration de l'Esprit, correspond en fait au langage du Nouveau Testament, sans préjudice pour l'abyssale différence entre génération du Fils et procession de l'Esprit. Il est d'autant plus permis de penser que saint Épiphane et saint Cyrille d'Alexandrie peuvent nous guider dans une compréhension exacte du sens authentique du vocabulaire grec du Nouveau Testament que rien, chez ses exégètes antérieurs ou postérieurs, ne vient s'opposer à leur interprétation.

Le Concile de Florence n'était donc pas infidèle, en son texte grec et officiel[68], au donné scripturaire et révélé en parlant d'une *ekporèse* de l'Esprit à partir non seulement du Père, mais encore du Fils, et de tous deux comme d'un unique principe, pour signifier que le Fils est, non pas la source première de l'Esprit, mais son principe avec le Père et en recevant de Lui d'être tel.

Aussi bien est-il permis — comme je le faisais en 1975[69] — de reprendre et de prolonger la formule (citée plus haut) du P. Le Guillou et de dire: «l'Esprit procède de, est soufflé par le Père seul comme principe premier et par le Fils seul comme principe dérivé venant du premier», sans cesser de proclamer qu'il vient de tous deux comme d'un unique principe.

Bref, nous suggérons un ensemble de démarches consistant à partir des traditions orientales de l'Église unique et universelle pour remonter vers la Tradition divine, exprimée par l'Apôtre Jean dans l'ensemble de ses écrits, y compris l'Apocalypse (22,1: «l'*ekporèse* de l'Esprit fleuve de vie à partir du trône de Dieu et de l'Agneau»[70] semble déjà affirmer (en harmonie avec Jn 10,30 et 16,13-15) que ce trône unique commun à Dieu et à son Agneau correspond exactement à l'unique principe de l'Esprit que sont ensemble le Père et le Fils.

3) On m'objectera sans doute que plusieurs des textes johanniques cités ici correspondent, non pas à la *Trinité immanente*, mais à l'unique économie du salut opéré par les Trois. On sait d'ailleurs que l'école néo-photienne ne voit pas d'inconvénient à professer le Filioque au niveau de la *Trinité économique*.

---

[68] Ibid.: on sait que la traduction grecque est l'oeuvre du Bx. Ambroise Traversari (camaldule).

[69] B. de Margerie, *La Trinité chrétienne...*, Paris, 1975, p. 243. Sigle: TCH.

[70] Chose remarquable, Ap 22,1 (au sens manifestement trinitaire) nous montre l'*ekporèse* du Fleuve de Vie, l'Esprit à partir de l'Agneau et non seulement du Père. Ainsi nous est confirmé que dans le Nouveau Testament l'*ekporèse* ne se réfère pas seulement au principe premier.

Précisément, observe le P. Congar[71], «si, dans la ligne descendante de la causalité efficiente, les Trois opèrent ensemble, cependant, en cela même ils le font selon l'ordre de Procession et le propre ou la marque hypostatique de chaque Personne; dans l'ordre du retour ainsi fondé, l'image de Dieu, du Dieu Trinité, l'image de Dieu est réalisée de façon plus conforme et plus profonde dans l'âme. L'âme sanctifiée est mise en relation avec les Trois Personnes comme terme de sa connaissance de foi, d'amour surnaturel, parfois d'expérience, comme les mystiques en témoignent... Ainsi l'âme a-t-elle dans sa relation de remontée à Dieu, un rapport propre à chacune des Personnes, rapport qui aura sa plénitude dans la vision béatifique».

Congar ajoute: «Leur action (des Trois) assimile l'âme qu'ils sanctifient à la divinité en l'assimilant au propre de chaque hypostase selon une causalité quasi formelle ou exemplaire» non sans citer à son appui saint Basile et saint Cyrille d'Alexandrie.

Cette orientation convergente de nombreux théologiens contemporains, en harmonie avec les Pères, trouve aussi une confirmation dans l'encyclique de Pie XII (*Mystici Corporis Christi*, 1943) et dans le *Catéchisme de l'Église catholique*: «chaque Personne divine opère l'oeuvre commune selon sa propriété personnelle... Ce sont surtout les missions divines de l'Incarnation du Fils et du don de l'Esprit qui manifestent les propriétés des personnes divines» (§ 258); «l'origine éternelle de l'Esprit se révèle dans sa mission temporelle» (§ 244).

La Personne divine comme telle, observait déjà au siècle passé le cardinal Franzelin[72], est envoyée; la notion intégrale de mission d'une personne divine suppose, non seulement son efficacité extérieure, mais encore ce que cette efficacité manifeste, à savoir l'éternelle relation d'origine de cette personne divine.

Athanase[73], Basile[74], Cyrille d'Alexandrie[75] soulignent que l'Esprit se donne personnellement en offrant ses dons. Alors que, pour les pneumatomaques, négateurs de la divinité de l'Esprit, il n'était pas question d'une communication de l'Esprit se donnant, lui-même avec ses dons, alors que ces mêmes pneumatomaques niaient que grâce et sanctification venaient de

[71] Congar, «Je crois en l'Esprit-Saint», t. II, Paris, 1979, pp. 125-126 et 123.

[72] Cardinal J. B. Franzelin, *De Deo trino*, III, 626-630.

[73] Athanase d'Alexandrie, *Première Lettre à Serapion*, I. 30, 31.

[74] S. Basile, *Du Saint-Esprit*, 26, 61.63.

[75] Cf. Franzelin, op. cit., pp. 633 ss.

l'Esprit essentiellement saint (pour eux la grâce était donnée par l'Esprit comme serviteur, comme cause ministérielle et externe), Cyrille, dans son Dialogue VII, montre l'inhabitation en nous de la personne même de l'Esprit opérant par son pouvoir notre sanctification[76]. On entrevoit ici comment la mission de l'Esprit entraîne une certaine connaissance expérimentale, dans la foi, de sa Personne éternelle[77].

Comme cette mission prolonge dans le temps son éternelle procession, — thème développé par Augustin[78] et Grégoire le Grand[79] et qui a sans doute lui aussi ses racines dans la patristique grecque —, il est permis de penser que le ressourcement patristique et biblique faciliterait aux chrétiens soucieux de vie dans l'Esprit une véritable et humble expérience — croyante, espérante et aimante — de l'éternelle procession de cet Esprit selon le mode de l'amour.

En cette expérience de la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils le point capital serait la prise de conscience toujours plus intense du caractère éternellement incompréhensible de la spiration éternelle de cet Esprit à partir du Père et en recevant du Fils.

Nous touchons là un aspect important non seulement pour le dialogue théologique entre Orient et Occident mais —et beaucoup plus encore — pour le progrès spirituel et contemplatif de la vie chrétienne ici-bas par un rapprochement toujours plus intense à l'égard de l'Esprit, Don éternel du Père et du Fils.

En effet, d'une part, le courant néo-palamite, dominant aujourd'hui dans l'Église orthodoxe, se veut fidèle à la tradition des Pères grecs même en

---

[76] Cyrille d'Alexandrie, *Dialogue VII sur la Trinité*, SC 246 (G.M. de Durand, O.P.) pp. 161 ss.

[77] Cf. S. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, I.43.5.2: «le Fils n'est pas un Verbe quelconque mais celui qui spire l'Amour; il n'y a donc pas mission du Fils pour un perfectionnement quelconque de l'intellect, mais seulement quand l'intellect est instruit de telle sorte qu'il en vienne à fondre en affection d'amour. Le Fils est envoyé lorsqu'il est connu et perçu. Le mot perception signifie une certaine connaissance expérimentale (*experimentalem quamdam notitiam*)». D'où la conclusion logique (TCH 441): «par la foi perfecionnée par le don de Sagesse, l'homme justifié participe *expérimentalement* à la génération du Fils par le Père et par la charité à la spiration de l'Esprit par le Père et par le Fils. Il s'agit non pas d'une expérience des sens, mais d'une foi savoureuse rejaillissant en joie dans la sensibilité, en fonction de l'unité du composé humain.

[78] S. Augustin, *De Trinitate*, IV.20.27 à 29.

[79] S. Grégoire le Grand, Hom. 26,2 sur Jn 20,19-31: 76,1198 B, C; «ejus missio ipsa processio est que de Pater procedit et Filio», dit le Pontife à propos du S. Esprit (Jn 15,2).

soutenant une distinction entre essence et énergies divines, le don et les opérations de ces énergies ne supprimeraient jamais l'éternelle incompréhensibilité de cette Essence, selon Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique[80].

D'autre part, la tradition occidentale a poussé très loin l'affirmation de cette éternelle incompréhensibilité lorsqu'elle reconnaît, par les plumes de saint Thomas d'Aquin[81] et de saint Jean de la Croix[82], que l'Essence divine, même au sein de la vision faciale et béatifique, ne pourra jamais être connue autant qu'elle se connaît elle-même, c'est-à-dire: infiniment; et ceci s'applique même à la connaissance très parfaite que l'humanité du Verbe incarné reçoit de Lui, de sa Personne divine: le Verbe demeure éternellement incompréhensible de son âme humaine qui pourtant Le voit face à face. D'où il résulte que pour ces Docteurs, l'âme humaine de Jésus ne peut ni ne pourra jamais égaler par la connaissance la génération du Verbe ou par l'amour la procession de l'Esprit.

On peut donc et on doit parler d'une tradition catholique du mystère de l'Incompréhensibilité divine du Verbe et de l'Esprit. Le point culminant de cette tradition a été atteint lorsque le concile Vatican I a défini la mystérieuse incompréhensibilité éternelle de Dieu (DS 3001).

4) Or, il est capital de reconnaître que cette même tradition catholique a souligné également, bien avant Lyon II et Florence, *l'incompréhensibilité de la procession éternelle de l'Esprit-Saint* à partir du Père et du Fils sans pour autant méconnaître la possibilité, la vérité et la beauté d'une réflexion rationnelle, au sein de la foi, sur son ineffable Mystère: c'est ce qui émerge

---

[80] G. Palamas, *Cent cinquante chapitres...*, éd. crit. par R.E. Sinkevicz, Toronto, 1988, pp. 170 et 202; MG 150, ch. 75 et 107; col. 1173 B et 1193 B; A. de Halleux, *Patrologie et Oecuménisme*, Louvain, 1990, 25, pp. 788 ss; le P. de Halleux a su montrer une certaine influence des vues de Palamas sur les déclarations eschatologiques du concile de Florence dans le décret pour les Grecs (DS 1305) concernant la vision claire du Dieu trine et un offerte aux élus, sans que le concile l'ait qualifiée d'*immédiate* comme l'avait fait Benoît XII en 1336 (DS 1000); voir les pp. 847 à 855; si on lit la bulle de Benoît XII à la lumière de Florence et de Vatican I (DS 3001) on peut dire que l'Église affirme l'éternelle incompréhensibilité de l'Esprit, même au sein de la vision béatifique. Voir aussi B. de Margerie, *Les perfections du Dieu de Jésus-Christ*, Paris, 1981, pp. 133 ss.

[81] S. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, I.12.7.

[82] Saint Jean de la Croix, *Cantique Spirituel*, VII. 4 et 9.

des écrits de deux docteurs médiévaux de l'Église universelle, saint Pierre Damien[83] et saint Anselme[84] de Cantorbéry.

Aucune contradiction: l'inégalité entre la Réalité mystérieuse de la spiration de l'Esprit et notre dire ne signifie nullement qu'on n'en puisse rien dire. C'est ce qu'avait déjà compris et exposé, en un langage biblique, saint Jean Damascène.

Pour lui, quasiment dans tous ses écrits trinitaires, l'ensemble anthropologique «noûs-logos-pneuma» (esprit-parole-souffle) introduit à la contemplation du Père, de son Verbe et de leur Esprit. Les hypostases du Fils et de l'Esprit, bien que sortant du Père, en sont pourtant inséparables, tout comme notre parole, engendrée par notre intellect, ne s'en sépare pas. Elles ne sont qu'un seul Dieu, de même qu'en nous intellect, parole et souffle ne forment qu'un seul homme. Le Souffle de Dieu n'est pas un courant d'air qui s'évanouit, mais, sans se séparer du Père, le Souffle révèle le Verbe et le Verbe révèle l'Intellect, le Père[85].

Nous pourrions dire que le Docteur de Damas a donné un exemple d'«analogie trinitaire psycho-somatique». Trois siècles après Augustin, qui avait approfondi, à partir de la Révélation, une analogie seulement psychologique, Jean Damascène, même sans peut-être le vouloir, semble la reprendre et la prolonger sur le plan corporel[86].

En somme, à la suite des Cappadociens, Jean de Damas a nettement dépassé les timidités d'Irénée de Lyon[87]; sans toutefois aboutir à l'élaboration

---

[83] Saint Pierre Damien, Opuscule 38 sur la Procession du S. Esprit, ch. IV, ML 145,138.

[84] Saint Anselme, PSS ch. X (ML 18): «singulari et ineffabili modo intelligitur ista processio».

[85] S. Jean de Damas, *Dialogue contre les Manichéens*, MG 94, 1512-1513; cf. TCH 431-432 et J. Grégoire, «La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas», *Rev. d'hist. ecclés.*, 64 (1969) 731 ss.

[86] Voir la discussion sur l'analogie familiale de la Trinité en TCH pp. 368-375 et son prolongement: B. de Margerie, *Mélanges anthropologiques à la lumière de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1993, ch. 8.

[87] Parlant sans doute de théologiens chrétiens mais gnostiques, Irénée écrivait: «Ils n'ont pas révélé un grand mystère en transportant au Verbe Fils unique de Dieu ce qui est compris par tout le monde; ils disent qu'il est ineffable, innommable et pourtant ils racontent sa naissance comme s'ils en avaient été les accoucheurs, en décrivant la prolation et la génération, en l'assimilant au verbe proféré humain» (*Adv. Haer.* II, 28,4-6). Par timidité théologique, Irénée paraissait ainsi ridiculiser les premières tentatives d'analogie psychologique du mystère trinitaire. Cependant il écrit ailleurs (ibid. V,12,2): «le souffle (*pnoè*) est chose temporaire, tandis que l'Esprit (*Pneuma*) est eternel; le souffle demeure

d'une analogie psychologique de la procession de l'Esprit, alors qu'il admettait ce genre d'analogie par rapport à la génération du Verbe.

De l'aspect pneumatologique de cette analogie psychologique Grégoire Palamas se rapproche beaucoup quand il écrit: «L'Esprit du Verbe suprême est comme un certain amour du Père a l'égard du Verbe mystérieusement engendré; et c'est le même amour que le Verbe très aimé et fils du Père a envers celui qui l'a engendré»[88].

Ici, il faut le reconnaître, le docteur favori de nombreux théologiens orthodoxes d'aujourd'hui se rapproche objectivement du *Filioque* et prépare, — même si personnellement il s'en est éloigné —, sou acceptation, de la part de ses disciples.

Est-il interdit à l'oecuméniste catholique de penser qu'une réflexion, renouvelée par l'étude des Pères grecs, du Nouveau Testament et de l'anthropologie vétéro-testamentaire, pourrait faciliter aux penseurs des plus diverses confessions chrétiennes l'auto-manifestation de l'Esprit comme venant du Fils?

Saint Jean de Damas, niant que l'Esprit tienne son existence du Fils comme de son principe premier[89], nous fait voir — dans la foi — le Père «producteur de l'Esprit "manifestateur" (du Fils), procédant du Père par le Fils et se reposant dans le Fils»[90].

Comme le disait déjà saint Basile, «le Père veut par le Fils, mais le Fils veut aussi parfaire par l'Esprit, cause perfectionnante, Souffle qui affermit»[91].

Dans le cadre d'une théologie des appropriations, consciente de la possession en commun par les Trois de toute perfection divine comme aussi de la similitude entre telle perfection et la propriété d'une des Personnes, cette mission de consommation et de perfectionnement attribuée à l'Esprit manifeste la correspondance entre le destin ultime du baptisé et l'achèvement du

---

un moment puis il s'en va; l'Esprit, au contraire, après avoir enveloppé l'homme du dedans et du dehors, demeure toujours avec lui et dès lors jamais ne l'abandonnera». Vue profonde, soulignant plutôt le contraste qu'une analogie!

[88] G. Palamas, texte mentionné n. 52.

[89] S. Jean de Damas, *Foi orthodoxe*, I, 8; MG 94,832.

[90] Ibid., I, 7; MG 94,805 et 848-849; on ne trouve pas chez le docteur de Damas la formule photienne (l'Esprit procède du Père seul); mais on en trouve la substance de manière qualifiée: à travers le Fils.

[91] S. Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, 16,38; formule analogue chez Hilaire de Poitiers: «perfectae spei munus unum» (*Trin.* 2,1; RJ 858).

mystère intime de la divinité[92]: en produisant comme Fils, de par le don du Père, leur Souffle commun, la Troisième Personne, le Fils retourne dans l'amour au Père aimant.

Analogiquement, dans leur contemplation de l'Esprit au sein de leur retour vers le Père par le Fils, les chrétiens de toutes confessions, fidèles à cet Esprit qui leur est incessamment envoyé, présent et agissant en eux, pourraient accepter l'auto-manifestation de cet Esprit, analogue à celle du Fils (promise par Lui: Jn 14,21 ss.). Cet Esprit qui parle aux Églises (Ap 2,7) leur ferait comprendre qu'il vient du Père, son principe suprême, par le Fils, et même qu'il vient du Père et du Fils, tout en demeurant en eux, et surtout qu'Il veut les entraîner vers le Fils et vers le Père.

La Révélation publique est close depuis les temps apostoliques. Cependant l'Esprit révélateur continue d'acheminer les disciples du Fils vers la vérité entière et notamment vers l'intégrale Vérité le concernant. Il dira aux baptisés disposés à l'écouter ce qu'il entend et entendra du Fils. A eux il le dévoilera (Jn 16,13-15). Il illuminera les esprits et les coeurs pour les amener ensemble, par de convergentes illuminations on «révélations privées»[93], à contempler dans la foi espérante et aimante son éternelle relation au Fils et au Père, dont l'annonce a été confiée par Lui à l'Apôtre Jean, le disciple bien-aimé.

L'Esprit annonça, annonce et annoncera sans cesse ce message johannique sur Lui-même. Son éternelle *ekporèse* à partir du Père y associant son Fils unique. Son propre, éternel et incompréhensible jaillissement, abyssalement différent de la génération du Fils.

Moins d'un siècle après la mort de Jean le bien-aimé et la clôture de la Révélation publique, Athénagore écrivait, vers 175, dans sa *Supplique au sujet des chrétiens*, aux Empereurs philosophes Marc Aurèle et Lucius Aurèle Commode: «Il y a des hommes qui regardent cette vie en disant: mangeons et buvons, demain nous mourrons.

---

[92] Cf. Vatican I (DS 3016): «lorsque la raison, éclairée par la foi, cherche avec soin, piété et modération, elle arrive, par le don de Dieu, à une certaine intelligence très fructueuse des mystères, grâce à l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement ou aux liens qui relient les mystères entre ou avec la fin ultime de l'homme».

[93] C'est ainsi que saint Bonaventure (*Opera omnia*, éd. Quarracchi, t. I, pp. 209-213: St I, dist. XI, a.1, q.1; cf. V. Marcolino, *Desenvolvimiento dogmático según S. Buenaventura, S. Buenaventura, 1274-1974*, Roma, t. IV, pp. 210 ss) comprenait l'évolution doctrinale aboutissant au *Filioque*; voir surtout J. Ratzinger, *Triere Theologische Zeitschrift*, 67 (1958) 13-27.

D'autres hommes regardent la vie d'ici-bas comme de peu de prix. Ils se laissent conduire par le désir de connaître le vrai Dieu et le Verbe qui vient de Lui, de savoir quelle est l'union du Père par rapport au Fils, ce qu'est l'Esprit, quelle est l'union et la distinction du Père, du Fils et de l'Esprit»[94].

42, rue de Grenelle
F-74343 Paris Cedex 07

Bertrand de Margerie S.J.

[94] Athénagore, *Supplique*..., ch. XII, SC 3, p. 98.

Giuseppe Ferraro, S.J.

La terminologia temporale (l'«ora» e il «giorno» di Cristo) nel commento di Origene al quarto vangelo

L'escatologia è oggi tema attuale sia nel campo dell'esegesi biblica che in quello più generale della teologia. Parlare di escatologia, infatti, significa implicare un discorso sui problemi riguardanti il tempo e la storia, problemi sui quali si è impegnato lo sforzo del pensiero moderno. Il tema dell'escatologia, anche se è specificamente religioso, fa intravvedere ramificazioni e radici che mostrano le relazioni tra la rivelazione biblica e la riflessione umana e spiegano l'interesse degli studi contemporanei in questo campo; il quale segna un punto di incontro tra la speculazione filosofica e la ricerca religiosa nel nostro tempo.

Nell'ambito del Nuovo Testamento le pagine che sviluppano la tematica escatologica mostrano profondi legami con la presentazione di Cristo, così che escatologia e cristologia appaiono inscindibili e si illuminano a vicenda. È dunque naturale l'attenzione dell'esegesi biblica e della teologia contemporanea alla concezione escatologica degli agiografi; in questa ricerca e nel dibattito in corso tra gli studiosi un interesse speciale è suscitato dal quarto vangelo per la caratteristica attualizzante della sua visione escatologica.

L'elemento che offre l'occasione per cogliere la dottrina escatologica giovannea è costituito dall'uso della terminologia temporale, assai ricca, del quarto evangelista, il quale ha comunicato il suo pensiero su questo tema e ha immesso la sua originalità precisamente attraverso i vocaboli temporali: ὥρα, ἡμέρα, νῦν, ἄρτι, καιρός, χρόνος, σάββατον sono termini importanti per la rivelazione che essi sviluppano sul tempo e sulla storia e conseguentemente sulla sua consumazione escatologica.[1]

Questa tematica, benché non si sia imposta a una trattazione intenzionale specifica da parte degli esegeti antichi, e di quelli tra di essi che hanno composto un commento completo al vangelo giovanneo, non è però loro sfuggita nella sua realtà oggettiva. Prendiamo qui in esame il termine «ora» tenendo presenti anche i termini «giorno» e «sabato» ricorrenti nel quarto vangelo nell'esegesi data da Origene nel suo commentario e nelle altre sue opere in cui cita tali testi ove sono presenti questi termini. Dalla sua esposizione dei

---

[1] Cf. G. Ferraro, *L'"ora" di Cristo nel quarto vangelo*, Roma 1974.

passi giovannei risulta il valore dell'«ora» e del «giorno» come tempo di Cristo e della chiesa, come culmine della storia; risultano altresì importanti aspetti della sua concezione cristologica e teologica; nel periodo in cui scriveva Origene, infatti, la teologia emanava direttamente dall'interpretazione della Scrittura e dalla riflessione su di essa, così che gli scrittori ecclesiastici antichi erano teologi in quanto erano esegeti. Tale unità nell'intelligenza di fede rappresenta un momento felice della scienza sacra, degno di essere considerato per il vantaggio che può sempre arrecare all'esercizio del pensare teologico e alla sua rinnovazione, anche oggi, in cui l'esegesi biblica e la dogmatica si sono sempre più separate e a volte distanziate in discipline distinte.

1. L'«ORA DECIMA»: 1, 39

La prima ricorrenza del termine «ora» e del termine «giorno» nel quarto vangelo si ha nel capitolo iniziale; esso, dopo il prologo (1, 1-18) si articola in quattro scene, ciascuna delle quali occupa un giorno;[2] in queste scene si intrecciano le testimonianze del Precursore su Gesù e l'incontro dei primi discepoli con lui. Nella terza scena (1, 35-39) due seguaci del Battista se ne distaccano e vanno con Gesù; nel darne la notizia l'evangelista usa i termini temporali: «Andarono dunque e videro dove abitava e quel giorno rimasero presso di lui; era l'ora decima» (1, 39). Questa precisazione del tempo conferisce al racconto il carattere di una testimonianza e confidenza personale di valore storico.

Origene commenta tale notizia nel corso della sua esposizione di 1, 7[3] soffermandosi sul significato del numero dieci che qualifica l'ora.

> Siccome poi il numero dieci è considerato sacro; di non pochi misteri, infatti, sta scritto che sono avvenuti in rapporto con la decade, vi è da pensare che non invano sia stato scritto anche nel vangelo che era l'ora decima quando seguirono Gesù i discepoli di Giovanni; uno di loro era Andrea fratello di Simon Pietro, il quale, dopo aver beneficiato dalla sua permanenza presso Gesù, trovato il proprio fratello Simone — prima infatti non lo trovava — gli dice di aver trovato il Messia, che interpretato significa: Cristo. E poiché

[2] Secondo gli esegeti moderni il tratto evangelico Gv 1, 19-2, 11 comprende sette giorni, che costituiscono la settimana iniziale del ministero di Gesù; cf. M.-E. Boismard, *Du Baptême à Cana*, Paris 1956.

[3] Sullo svolgimento e l'articolazione del commentario origeniano a Giovanni cf: E. Corsini, *Commento al vangelo di Giovanni di Origene*, Torino 1968, 88-92; C. Blanc, Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, Tome I, Paris 1966, 31-41.

«chi cerca trova» (Lc 11, 10) egli cercò dove abitava Gesù, lo seguì e vide la sua dimora e rimase presso il Signore nell'ora decima: egli trova il Figlio di Dio, cioè il Verbo e la Sapienza, ne è governato e perciò dice: «abbiamo trovato il Messia» (1, 41). Tale voce potrebbe essere pronunciata da chiunque ha trovato il Verbo di Dio e ed è governato dalla sua divinità.[4]

Il commento dell'esegeta su l'ora riguarda la sua determinazione numerale; Origene trova nel tempo in cui si svolge un avvenimento, un importante suggerimento per la sua interpretazione. In altri punti della sua opera egli illustra il valore e il significato di perfezione del numero dieci. Nell'introduzione al libro decimo del commentario scrive infatti.

> Ho notato in numerosi passi della Scrittura che il numero dieci gode di prerogative speciali.[5]

Prima di iniziare la spiegazione di 3, 12-25, trattando dei differenti aspetti della personalità di Pietro messi in luce dai vari evagelisti, ritorna sull'ora decima.

> Infatti Simone, che è trovato dal proprio fratello Andrea e si sente dire: «Tu ti chiamerai Cefa» (1, 41) è diverso secondo l'aspetto da quello che è visto insieme con il fratello da Gesù mentre cammina lungo il mare di Galilea e che, insieme con Andrea, si sente dire: «Seguitemi e vi farò pescatori di uomini» (Mt 4, 18-19; Mc 1, 16-17). Ben si addiceva, infatti, all'evangelista più teologo, che ha annunziato il Verbo fatto carne senza fare menzione della nascita del Verbo che era nel principio presso Dio (1, 1), non parlare neppure di colui che è trovato presso il mare e di là viene chiamato ma piuttosto di colui che è trovato dal fratello che è rimasto con Gesù alla decima ora e che, per essere stato trovato in questo modo, riceve subito il nome di Cefa.[6]

L'essere stato trovato e condotto a Gesù da Andrea, in quanto questi era stato con il Signore nell'ora decima, è il motivo della maggior perfezione di questo incontro di Pietro con il Verbo Incarnato a paragone degli incontri descritti dagli altri evangelisti.

---

[4] Io Com II, 220-221, p. 95. Citiamo il commentario a Giovanni e le altre opere di Origene secondo le abbreviazioni di *Biblia Patristica*, III, *Origène*, Paris 1980.

[5] Io Com X, 2, p. 171. Nelle sue omelie sui Numeri Origene studia il senso mistico dei numeri; cf. A. Méhat, Origène, *Homélies sur les Nombres*, SC 29, Paris 1951, IV, 1; V, 2; XXV, 4. L'illustrazione delle prerogative del numero dieci è frequente nel nostro Autore; cf. Gen Hom 16, 6, p.143; Lev Hom 473-474; Ios Hom 4, 4; p.312.

[6] Io Comm X, 31-32, pp. 177-178.

Origene accenna ancora all'ora decima con una semplice allusione nell'esporre la cronologia e il simbolismo dei due segni compiuti da Gesù a Cana di Galilea.

> Il primo (segno), cioè la trasformazione dell'acqua in vino non fu compiuto (da Gesù) al suo ritorno in Galilea, ma il giorno dopo che Andrea, fratello di Simon Pietro, chiese al Signore dove abitava e si fermò presso di lui circa l'ora decima.[7]

Questa prima menzione dell'ora nel vangelo, che ha come suo contenuto la sequela, la fede iniziale dei primi discepoli, la loro relazione di vita con Gesù, riceve grande attenzione ed è messa in luce dal Commentatore per l'idea di perfezione che essa assume a causa del numero dieci. Tra gli esegeti del nostro tempo R. Bultmann scrive: «L'ora decima è l'ora del compimento».[8] L'esegeta moderno è in accordo con l'esegeta antico.

2. «La mia ora non è ancora venuta»: 2, 4

«La mia ora non è ancora venuta» (2, 4): questa risposta data da Gesù alla madre che gli annunciava il mancare del vino nello svolgimento del pranzo nuziale di Cana, uno dei testi più importanti e caratteristici del quarto vangelo su l'ora di Cristo, è stata sempre una delle parole più difficili da interpretare. Nell'insieme delle opere di Origene si trovano soltanto tre accenni a questo passo, semplici citazioni o allusioni, in funzione della spiegazione di altri detti. L'esegesi del testo nel punto del vangelo in cui esso ricorre è andata perduta. Abbiamo un riferimento anzitutto nel frammento che tratta il testo 11, 53-54; esso riguarda il momento in cui, dopo la risurrezione di Lazzaro, nel sinedrio, viene presa la decisione di uccidere Gesù. Origene osserva che di fronte al pericolo il Signore si comporta con la prudenza suggerita dalla ragione e si sottrae al rischio evitando di farsi vedere in pubblico; a questo punto introduce la parola di Gesù a Cana presentandola come motivazione del suo comportamento.

> «Cercavano di nuovo di ucciderlo» (11, 53), come è stato detto in molti luoghi. Adesso però confermarono la loro intenzione passando ai fatti. Ancora una volta egli si salva con mezzi umani e lo fa costantemente. Quanto alla causa egli disse che non era ancora venuta la sua ora (2, 4). In questa occasione egli si ritira verso il deserto in una città di nome Efraim. E rimase colà

---

[7] Io Com XIII, 435, p. 294.

[8] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968, 70.

con i suoi discepoli (11, 54), sia perché attendeva il momento opportuno e sia perché temeva la loro rovina.[9]

Osserviamo che nel vangelo vi sono due punti nei quali l'evangelista giustifica il mancato arresto di Gesù usando la frase: «poiché non era ancora venuta la sua ora» (7, 30; 8, 20). Trasportando a questo momento del mancato arresto la risposta di Gesù a Maria durante il pranzo nuziale di Cana, l'interpretazione dell'ora risulta chiara: essa indica il momento della passione e morte. L'esegeta infatti aggiunge che Gesù, ritiratosi a Efraim, vi rimase con i suoi attendendo il tempo opportuno (kairòs).

Nel commento al primo vangelo, il testo di Gv 2, 4 ritorna, composto con altri testi su l'ora. Esponendo Mt 26, 1-2 Origene scrive.

> «Terminati tutti questi discorsi Gesù disse ai suoi discepoli» (Mt 26, 1). Volendo mostrare che Dio «ha stabilito tutto con misura, numero e peso» (Sap 11, 20) dice, in un passo, a sua madre: «La mia ora non è ancora venuta» (2, 4) e: «Adesso la mia anima è turbata e che cosa dirò? Padre salvami da questa ora. Ma per questo sono giunto a questa ora» (12, 27) e ancora: «Padre è venuta l'ora, glorifica il Figlio tuo affinché il Figlio tuo glorifichi te» (17, 1); in questo modo ha stabilito l'ora della passione del suo Figlio. Perciò sebbene frequentemente abbia patito insidie dai Giudei, non ha sofferto nulla, essendosi il diavolo allontanato da lui fino al tempo fissato (Lc 4, 13), e non poteva patire nulla finché terminasse tutti i discorsi che si era proposto di fare ai suoi discepoli. Perciò «dopo che ebbe terminati tutti questi discorsi» allora «disse ai suoi discepoli» (Mt 26, 1). E nota che non disse semplicemente «dopo che ebbe terminati tutti i discorsi», ma aggiunse: «tutti questi», cioè quelli che aveva pronunciato, non quelli che avrebbe pronunciato ancora. Era necessario infatti che egli pronunciasse altri discorsi prima di essere consegnato (...). Inoltre era necessario che egli, avvicinandosi l'ora, pregasse di più, non una volta sola, né due, ma tre volte, finché l'ora fosse venuta con pienezza. «Voi sapete che fra due giorni è Pasqua e che il Figlio dell'uomo sarà consegnato per essere crocifisso» (Mt 26, 2). Se dunque anche l'ora era stata stabilita, così che non venisse consegnato prima di (avere esposto) tutta la dottrina, come non sarebbe stato stabilito anche il giorno in cui «Cristo nostra Pasqua» venisse immolato (1 Co 5, 7) sciogliendo la pasqua giudaica e dandosi secondo il nuovo Testamento ai suoi discepoli? Era necessario che fosse stabilito anche il mese della Pasqua e anche l'anno, del quale il profeta diceva: «predicare l'anno del Signore e il giorno della salvezza» (Is 61, 2).[10]

---

[9] Io Cat CXXXVIII, 11, 54; p. 573.

[10] Mat Com A 74-75; pp. 174-175.

L'ora di Gesù, di cui egli stesso a Cana dice che non è ancora venuta, è l'ora della sua consegna ai nemici, della sua passione, della sua crocifissione, della sua morte, ora di cui l'interprete insiste nell'asserire che essa è stata stabilita e fissata da Dio Padre, il quale tutto dispone e conduce a compimento secondo il progetto da lui stesso formato.

Origene conferma pienamente questa interpretazione una terza volta nel tratto in cui egli richiama l'ora di 2, 4 per spiegare l'ora di Mt 26, 45.

> «Ecco si è avvicinata l'ora e il Figlio dell'uomo sarà consegnato in mano ai peccatori» (Mt 26, 45). Di quest'ora, penso, diceva alla sua madre: «La mia ora non è ancora venuta» (2, 4) e qui insegna che l'ora che si avvicina comporta che il Figlio dell'uomo venga consegnato nelle mani dei peccatori.[11]

Anche se i tratti esegetici nei quali Origene cita il testo giovanneo 2, 4 sono soltanto i tre che abbiamo riferito, ciascuno dei quali è dedicato all'esposizione di altri detti, la spiegazione risultante è sempre coerente, unitaria, chiara: l'ora di Cristo, che egli afferma non essere ancora venuta nel tempo iniziale del suo ministero, nel quale avviene il banchetto nuziale e il principio dei segni, è l'ora che ha come contenuto l'arresto, la passione, la morte in croce del Signore.

3. L'«ORA SESTA»: 4, 6. L'«ORA» DELL'ADORAZIONE IN SPIRITO E VERITÀ: 4, 21.23. L'«ORA SETTIMA»: 4, 52-53

(a) L'ora sesta. L'ora settima

Nel quarto capitolo del vangelo il termine «ora» ricorre sei volte in tre passaggi. Il primo è nell'inizio narrativo: l'ora sesta (4, 6); nel secondo ha come contenuto l'adorazione in spirito e verità (4, 21.23); il terzo passaggio, che si trova nel racconto della guarigione del figlio dell'ufficiale, ha tre ricorrenze di «ora» di cui quella centrale, alla quale le altre si riferiscono, è accompagnata dal numerale: «ora settima» (4, 52-53). Origene dà il commento a tutti questi passi; trattiamo anzitutto del primo e del terzo, che hanno in comune la qualifica dell'ora con un numero. L'interpretazione infatti consiste nella concezione simbolica dei numeri, il cui significato, positivo o negativo, si trasmette alla realtà dell'ora cui è congiunto il numero, come abbiamo già visto per la ora decima. Nel caso presente l'ora sesta ha significato negativo, l'ora settima positivo.

---

[11] Mat Com A 97, p. 216.

All'inizio del racconto leggiamo che il Signore giunse a Sicar ove c'era il pozzo di Giacobbe: «Gesù stanco del viaggio sedeva presso il pozzo; era circa l'ora sesta» (4, 6). L'esegeta evoca il passo spiegando nel seguito del racconto la notizia secondo cui la donna «lasciò la brocca» (4, 28) per andare in città a esortare i suoi concittadini a recarsi da Gesù. Dopo aver lodato lo zelo della Samaritana Origene si sofferma a fare considerazioni sulla brocca; svolge un parallelismo tra l'incontro di Rebecca con il servo di Abramo (Gn 24, 1-28) e l'incontro della Samaritana con Gesù. In ambedue gli episodi infatti si tratta di un pozzo, di una fonte, di una donna con una brocca.

> Per quanto riguarda il senso anagogico bisogna esaminare che cosa significhi questa brocca che la samaritana abbandona dopo aver accolto le parole di Gesù. Forse la donna abbandona il recipiente che conteneva quell'acqua decantata per la sua profondità, cioè quell'insegnamento di cui ella andava orgogliosa e che ora invece disprezza, perché in colui che è di molto superiore a quel recipiente ella ha avuto di quell'acqua già diventata in lei principio dell'acqua zampillante verso la vita eterna (4, 14). Infatti se ella non avesse avuto ancora di quest'acqua come avrebbe potuto, con amore verso gli altri, annunziare Cristo ai concittadini, piena di meraviglia per colui che le aveva detto tutto quello che aveva fatto (4, 29); se non fosse stata fatta partecipe dell'acqua salutare per mezzo delle parole udite? Rebecca, prima di incontrare il servo di Abramo, che parlava tra sé, aveva anche lei una brocca sulla spalla, quando uscì, vergine giovinetta assai avvenente d'aspetto (Gn 24, 16). Ella non attinge al modo della samaritana; infatti discende alla sorgente, riempie la brocca e mentre saliva, le corse incontro il servo di Abramo e le disse: «Fammi bere un po' di acqua dalla tua brocca (...) e Rebecca in fretta calò la brocca sul braccio e lo fece bere finché ebbe finito» (Gn 24, 17-19). La brocca di Rebecca, dunque, è degna di lode, e per questo non è da lei abbandonata mentre quella della Samaritana che non è degna di lode viene abbandonata all'ora sesta (4, 6).[12]

La contrapposizione tra le due brocche e l'acqua che contengono significa la contrapposizione tra la dottrina eretica, rappresentata dai Samaritani, che deve essere subito abbandonata e le dottrine vere della sacra Scrittura. Il significato negativo dell'acqua contenuta nella brocca della donna di Sicar è in relazione con l'ora sesta; il numero sei conferisce la sua negatività all'ora

---

[12] Io Com XIII, 175-178, pp. 253-254.

che esso qualifica, e l'ora così qualificata comunica la caratteristica negativa al recipiente che fu abbandonato nell'ora sesta.[13]

Il significato negativo del numero sei è affermato e svolto più volte da Origene: il sesto uomo avuto dalla sua ascoltatrice è il simbolo della dottrina errata.[14] Il sei è il numero della fatica e del dolore, che si contrappone al sette, simbolo del riposo.[15] Nel frammento che espone il nostro testo Origene richiama l'idea della fatica e stanchezza e quella del riposo e della quiete parlando dell'aspetto corporale di Gesù.

> Avendo fatto il cammino nell'ora del mezzogiorno, allorché il sole scotta, egli fece maggior fatica, perché l'umidità del suo corpo era stata assorbita dalla vampa della calura: era infatti l'ora sesta (4, 6). Volendo quindi alleviare questa fatica con un po' di riposo si sedette presso una fonte.[16]

Contrapposto alla negatività del numero sei sta il valore positivo del numero sette, che si comunica alla «ora» da esso qualificata, l'ora della guarigione del figlio dell'ufficiale; nel racconto leggiamo che quest'uomo, appresa la lieta notizia della salute del ragazzo, «si informò a quale ora avesse cominciato a stare meglio; gli dissero: ieri, all'ora settima la febbre lo ha lasciato; il padre riconobbe che proprio in quell'ora Gesù gli aveva detto: tuo figlio vive» (4, 52-53). L'ora settima è l'ora del riposo.

> Non è senza significato il fatto che la febbre lasci il fanciullo all'ora settima, perché questo era il numero del riposo.[17]

---

[13] Cf. J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracleon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, Fribourg 1985, 215-217.

[14] Cf. Io Com XIII, 51-52, p. 233. Sulla rivelazione profetica pronunciata da Gesù riguardo alla vita della donna, l'esegeta scrive: «Quanto a tutto quello che la donna aveva fatto, ecco in che cosa consisteva: era la sua convivenza con i cinque mariti, quindi la sua discesa a vivere con il sesto, illegittimo. Ora che l'ha ripudiato e ha abbandonato la brocca, può salire verso il settimo e riposarsi in lui con dignità» (Io Com XIII, 181, p. 254). Le testimonianze del Precursore riguardanti Gesù sono sei, la settima è di Gesù stesso; cf. Io Com II, 219, p. 95; sei è il numero dei giorni della creazione materiale, ha quindi affinità con il mondo sensibile; cf. Lev Hom XIII, 5, p. 475; Ex Hom VII, 5, p. 212; Ios Hom X, 3, p. 361; Iud Hom IV, 2, p. 489.

[15] Cf. Mt Com XII, 36, pp. 150-152; XIV, 5, p. 283;

[16] Io Cat LII, p. 526. Nel frammento occupato dall'esposizione di 4, 33 Origene accenna all'ora sesta limitandosi a darne il significato letterale cronologico con la notazione che essa è l'ora del cibo: «Ho detto che era l'ora del cibo per lui in base al fatto che era l'ora sesta quando Gesù sedutosi presso la fonte si mise a discorrere con la Samaritana mentre i discepoli erano andati a far provvista di cibi, cosicché se ne può dedurre che era sera» (Io Cat LIX, p. 532).

[17] Io Com XIII, 408, p. 290.

Riferisce poi l'interpretazione di Eracleone e vi contrappone la propria.

> A proposito dell'ora settima, egli (= Eracleone) dice che essa caratterizza, la natura di colui che è guarito (...). Per quale motivo poi il numero che indica l'ora della guarigione caratterizzerebbe la natura di colui che è guarito piuttosto che la natura della guarigione avvenuta nel numero che è affine al riposo?[18]

Origene richiama poi altre tre volte l'episodio menzionando semplicemente l'ora settima in cui esso è avvenuto.[19] In tale modo, attraverso il significato simbolico dei numeri a cui gli interpreti antichi davano importanza,[20] il nostro Autore spiega il valore delle indicazioni «ora sesta» e «ora settima» come aveva fatto per l'«ora decima».

(b) L'ora dell'adorazione del Padre in Spirito e verità

Il dialogo tra la Samaritana e Gesù raggiunge il culmine con la rivelazione riguardante l'ora del culto autentico di Dio Padre che riceve la sua validità non dal luogo in cui esso è eseguito ma dai princìpi che lo animano, lo Spirito e la verità. Dice Gesù: «Viene l'ora in cui né in questo monte né in Gerusalemme adorerete il Padre (...). Viene l'ora ed è adesso in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità, poiché il Padre cerca tali adoratori» (4, 21. 23). L'adorazione è collocata in una ora futura che sta venendo e nell'ora resa attuale dalla presenza di Gesù.[21]

Origene, dopo avere brevemente evocato il testo all'inizio del suo commentario,[22] svolge la spiegazione delle parole di Gesù con attento interesse. Su l'ora che viene scrive.

> Fino a che non era ancora venuta l'ora detta dal Signore in cui, né su questo monte né in Gerusalemme adoreranno il Padre, è da fuggire il monte dei Samaritani e bisogna adorare Dio sul monte Sion, dove è Gerusalemme, che è detta da Cristo «la città del gran Re» (Mt 3, 35). E quale può essere la città del gran Re, la vera Gerusalemme se non la chiesa, edificata con pietre vive, dove c'è un sacerdozio santo e si offrono a Dio sacrifici spirituali (cf 1 Pt 2, 5) da parte di uomini spirituali che hanno conosciuto la legge spirituale?

---

[18] Io Com XIII, 424. 433, p. 292. 294.

[19] Cf. Io Com XIII, 396-397 p. 288; XIII, 443. 446, p. 295.

[20] Per il simbolismo dei numeri nella gnosi cf.: F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irenée*, Paris 1947, 175. 335-348. 358-386. 490. 495; in Filone Alessandrino: K. Staehle, *Die Zahlenmystik bei Philo von Alexandreia*, Leipzig 1931.

[21] Cf. G. Ferraro, *L'"ora" di Cristo nel quarto vangelo, o.c.*, 128-138.

[22] Cf. Io Com I, 34-35, p. 11.

Ma una volta venuta "la pienezza del tempo" (Ga 4, 4) non si deve pensare che la vera adorazione e il vero culto si compiano ancora in Gerusalemme, dal momento che non si è più nella carne ma nello spirito, non più nel tipo ma nella verità e ciascuno sarà reso tale da assimilarsi a quei veri adoratori che Dio cerca.[23]

L'ora non ancora venuta significa per Origene la tappa che precede il compimento; nell'attesa di tale ora occorre fuggire il monte dei Samaritani, che è il simbolo dell'eresia, della dottrina errata, e praticare il culto di Dio in Gerusalemme, che designa la chiesa. L'avvento dell'ora è spiegato attraverso l'espressione paolina «pienezza del tempo» (Ga 4, 4), intesa come l'era escatologica.[24]

Proseguendo l'esposizione l'esegeta distingue la prima e la seconda menzione dell'ora dal loro contenuto.

L'espressione «viene l'ora» è scritta due volte, ma la prima volta non vi è aggiunto: «ed è adesso», mentre la seconda volta l'evangelista scrive: «viene l'ora ed è adesso». Io penso che la prima manifesta quell'adorazione fuori dai corpi che avrà luogo nella perfezione; la seconda invece l'adorazione di coloro che sono divenuti perfetti in questa vita, nella misura in cui è possibile alla natura umana progredire. È dunque possibile adorare il Padre in Spirito e verità non soltanto quando «viene l'ora» ma anche «adesso», anche se di noi si pensa che siamo in Gerusalemme, a causa di coloro che giungono soltanto fino a questo punto. Quando dunque è scritto: «viene l'ora ed è adesso» non si dice più: «né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre» come invece è detto quando ricorrono le parole: «viene l'ora» senza aggiungere «ed è adesso».[25]

Il tipo di culto qui descritto da Origene come contenuto dell'ora che viene «adorazione fuori dai corpi che avrà luogo in perfezione» mostra che egli intende la liturgia che si realizza in cielo nella vita eterna; da tale culto si distingue quello dell'ora già presente: «l'adorazione di coloro che si perfezionano nel corso di questa vita», culto reso possibile dalla venuta di Gesù. Nella sua prima ricorrenza, quindi, l'ora che viene (4, 21) significa l'escatologia futura. L'esegeta nota che, per l'ora presente, Gesù non pone l'esclusione riguardo al culto in Gerusalemme. Riguardo all'adorazione di coloro che si perfezionano in questa vita Origene distingue due categorie: i molti e coloro che sono già resi simili agli angeli.

---

[23] Io Com XIII, 83-85, p. 238.

[24] Cf. J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracleon et d'Origène, o.c.*, 169-170.

[25] Io Com XIII, 87-87, p. 238.

Ciò che gli eterodossi chiamano pietà, nella loro ostentazione di discorsi gnostici e che essi ritengono sublimi, è quello che, secondo ciò che pensiamo, viene indicato dalle parole «non su questo monte» ed è la regola che seguono i molti che sono nella chiesa, regola che il perfetto, il santo oltrepasserà adorando il Padre in una maniera più contemplativa, più chiara e più divina, significata da queste parole: «voi non adorerete il Padre a Gerusalemme». Come gli angeli non adorano il Padre a Gerusalemme poiché danno al Padre una adorazione più elevata di quella che gli è resa in Gerusalemme (...) così coloro che per le loro disposizioni possiedono già il privilegio di essere come gli angeli (cf Lc 20, 36) non adoreranno il Padre in Gerusalemme, ma lo adoreranno meglio di quelli di Gerusalemme, anche se a causa di questi uomini di Gerusalemme si mescolano a quelli di Gerusalemme, facendosi Giudei per i Giudei allo scopo di guadagnare i Giudei (cf 1 Co 9, 20) (...). E quando uno non adora né su questo monte né a Gerusalemme, essendo venuta l'ora, adora con fiducia il Padre poiché egli è divenuto suo figlio. Per questo non è detto «voi non adorerete Dio a Gerusalemme», ma «voi non adorerete il Padre a Gerusalemme».[26]

Il lungo passo esegetico specifica il tipo di culto che costituisce il contenuto e il significato dell'ora presente e attuale; tale culto si distingue in due generi, a seconda dei soggetti che lo praticano; vi è il culto di chi è santo e perfetto, essendo stato reso simile agli angeli, e il culto dei «molti» i quali erano stati descritti nel passo precedente come «coloro che giungono soltanto fino a questo punto».[27]

Nell'ora presente il culto autentico è esercitato dai figli; infatti si dirige al Padre; l'adorazione dei figli verso il Padre nel corso della vita mortale è reso possibile dal dono dello Spirito concesso come caparra. La pienezza dello Spirito caratterizzerà l'ora futura, l'ora del culto definitivo ed eterno nella contemplazione diretta ed immediata del cielo.

---

[26] Io Com XIII, 98-100, p. 240.

[27] Siamo di fronte alla distinzione tra i fedeli perfetti e gli altri, il culto dei quali è simboleggiato dall'adorazione in Gerusalemme, che è inferiore a quella dei perfetti. La trascrizione greca del nome ebraico della capitale del popolo eletto ha due forme Ἱεροσόλυμα e Ἱερουσαλήμ: «Origene vede nei due nomi simboleggiati due ordini, o meglio due gradi diversi di perfezione; la prima è simbolo dell'adorazione imperfetta che i "molti" tributano a Dio (...); la seconda sembra essere invece simbolo della condizione dei perfetti. Tale distinzione con tutta probabilità proviene a Origene dall'analoga distinzione di Eracleone (cf. X, 210) che sembra fondata anch'essa sulla duplice denominazione greca di Gerusalemme» (E. Corsini, Origene, *Commento al vangelo di Giovanni, o.c.*, 412, n 28). Cf. Y. Janssens, *Héracléon. Commentaire sur l'évangile selon Saint Jean*, Muséon 72 (1959) 130. M. Simonetti, *Eracleone e Origene*, 29. J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène, o.c.* 175.

Occorre osservare che i veri adoratori adorano il Padre in spirito e verità non soltanto nell'ora che viene ma anche nell'ora presente; ma gli adoratori in spirito che adorano secondo il dono che hanno ricevuto, al presente adorano nella «caparra dello Spirito» (Cf 2 Co 5, 5); quando avranno ricevuto tutto lo Spirito adoreranno il Padre nella pienezza dello Spirito. Se chi guarda in uno specchio non vede il vero, come dimostrano gli esperti nelle leggi dell'ottica; se Paolo e chi è come lui vede adesso come in uno specchio (1 Co 13, 12) è chiaro che adora Dio come vede, cioè lo adora come in uno specchio. Ma quando verrà l'ora che è dopo l'ora presente, allora ci sarà l'adorazione nella verità «faccia a faccia» (cf 1 Co 13, 12) e non più in uno specchio.[28]

Abbiamo qui una nuova enunciazione sulla duplice ora, presente e futura. Si può notare «L'attenzione portata da Origene all'escatologia (pienezza dello Spirito, faccia a faccia), alla sua anticipazione reale ma limitata nell'oggi del credente (caparra dello Spirito, visione nello specchio), infine al carattere pneumatologico di questa vera adorazione. Inoltre lo Spirito non crea soltanto delle condizioni esteriori nuove, ma è chiamato a trasformare il cristiano stesso».[29]

«Viene l'ora» — «Viene l'ora ed è adesso»: secondo l'esegesi del nostro autore, diciamo in compendio: l'ora futura designa l'escatologia perfetta e compiuta nella vita eterna, in cielo, ove si svolgerà l'adorazione nella visione diretta e immediata di Dio Padre; l'ora presente designa l'inizio della realtà escatologica inaugurata dalla venuta di Gesù e dalla caparra dello Spirito; in essa il culto autentico di Dio è eseguito dai «molti» in modo ancora imperfetto, dai «santi» in modo che può essere assimilato a quello degli angeli.[30] Origene ritorna alla rivelazione su l'ora di adorazione del Padre in

---

[28] Io Com XIII, 112-113, p. 242-243.

[29] J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracleon et d'Origène, o.c.*, 193.

[30] San Tommaso d'Aquino nel suo commento al vangelo di Giovanni così sintetizza il pensiero di Origene su 4, 21: «In senso mistico, come spiega Origene, questi tre tipi di culto stanno a indicare i tre modi di partecipare la sapienza divina. Alcuni infatti ne partecipano oscurandola con le tenebre dell'errore; e questi sono quelli che adorano sul monte. Perché ogni errore è causato dalla superbia (...). Altri partecipano la divina sapienza senza errore, però in maniera imperfetta, ossia come in uno specchio e per enigmi; e questi adorano in Gerusalemme, che sta a simboleggiare la chiesa presente (...). I beati, invece, e i santi ne partecipano senza errore, ma in maniera perfetta, perché vedono Dio "così come egli è" (1 Gv 3, 2). Per questo egli dice: "viene l'ora" ossia è attesa l'ora in cui parteciperete la divina sapienza non tra gli errori né come in uno specchio e per enigmi ma così come è» (Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, IV, II, X, n 601; 1/ a cura di T. S. Centi, Roma 1990, p. 337).

altri punti delle sue opere limitandosi a evocare o a citare il testo, in ordine all'esposizione di un altro passo biblico o di un altro argomento.[31]

4. L'«ORA» DELLA RISURREZIONE E DELLA VITA: 5, 25.28-29. L'«ORA» DELLA BREVE ESULTANZA: 5, 35.

(a) L'ora della risurrezione

Non ci è pervenuta l'esegesi origenianana nel punto in cui il testo ricorre nel quarto vangelo né altrove nel commentario, dei detti di Gesù: «Viene l'ora ed è adesso in cui i morti ascolteranno la voce del Figlio di Dio e coloro che l'avranno ascoltata vivranno (...). Viene l'ora in cui tutti quelli che sono nei sepolcri ascolteranno la sua voce e ne usciranno, quanti fecero il bene per una risurrezione di vita, quanti fecero il male per una risurrezione di condanna» (5, 25.28-29). L'interprete ne fa cenno nel corso dell'esposizione del vangelo di Matteo con una duplice citazione. La prima si trova nel contesto in cui egli commenta l'episodio degli insulti rivolti a Cristo crocifisso. A questo proposito Origene scrive.

> Gesù aveva detto: «Distruggete questo tempio e io in tre giorni lo risusciterò» (2, 19). I passanti, invece, falsi testimoni contro Gesù, dicevano ciò che non era stato asserito da lui, rimproverandolo: «Ecco chi distrugge il tempio di Dio e in tre giorni lo riedifica» (Mt 7, 40). Ora, non è lui che distrugge il tempio, egli ricostruisce ciò che gli altri distruggono, sia «il tempio del proprio corpo» (2, 21) che dai Giudei era stato consegnato alla morte, sia il tempio dei suoi testimoni e di tutti coloro che avevano avuto in sé la parola di Dio e che sono morti, a causa della loro pietà, per le insidie degli empi. Infatti «viene l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri ascolteranno la voce del Figlio di Dio e risusciteranno» (5, 28). Quelli hanno mentito non soltanto nel dire «colui che distrugge il tempio», ma anche nel dire «e in tre giorni lo riedificherò». Giacché non disse che l'avrebbe riedificato, ma risuscitato. Infatti mentre il discorso sulla risurrezione indica un atto subitaneo, il discorso sulla riedificazione non indica subitaneità.[32]

Origene commenta Mt 27, 40 che a sua volta allude a Mt 26, 61 componendo due testi giovannei, 2, 19.21 riguardanti la profezia della risurrezione di Gesù e 5, 27-28 sulla risurrezione degli uomini.

Ancora nell'esposizione di Matteo, poco dopo, riflettendo sui fenomeni prodigiosi che accompagnarono il compiersi del mistero supremo di morte e risurrezione del Signore: «I sepolcri si aprirono e molti corpi di santi morti

---

[31] Cf. Rom Com A, 1, 10, p. 855-856; Princ I, I, 4, p. 96; Cels VI, 70, p. 354-356.

[32] Mat Com A, 132, p. 269.

risuscitarono; e uscendo dai sepolcri dopo la sua risurrezione entrarono in città e apparvero a molti» (Mt 27, 52-53). L'Alessandrino allude al nostro testo vedendo nell'aprirsi dei sepolcri il compimento della rivelazione di Gesù su l'ora della risurrezione.

> Trattiamo dei sepolcri che si aprono: «viene l'ora» secondo quanto aveva promesso Cristo, «in cui quelli che sono nei sepolcri ascolteranno la voce del Figlio di Dio e vivranno» (5, 25.28). Perciò ascoltando la voce del Figlio di Dio i sepolcri che erano stati chiusi finché avevano contenuto i morti, si aprirono perché coloro che erano risuscitati uscissero dai sepolcri, non prima della risurrezione del Primogenito dei morti (Col 1, 18) ma dopo la sua risurrezione e i risorti abbandonassero i sepolcri, entrassero nella città santa e apparissero e si manifestassero a molti che volevano e potevano vedere la città santa di Dio e i corpi risuscitati dei santi. Sono denominati sepolcri i corpi delle anime peccatrici, cioè morte a Dio; quando per la grazia di Dio queste anime furono risuscitate alla fede, i loro corpi, che prima erano stati sepolcri delle anime morte, diventarono corpi delle anime sante e sono visti uscire da sé quando cessarono di essere sepolcri delle anime morte e incominciarono ad essere corpi delle anime sante. Accaddero dunque cose grandi quando Gesù «emise una grande voce» (Mt 27, 50) e sempre accadono ogni giorno queste cose grandi.[33]

Osserviamo che l'esegeta cita i due detti sull'ora combinandone liberamente gli elementi. Le due citazioni origeniane suonano:

> Venit hora quando omnes qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei et resurgent.
>
> Venit hora ut qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei et vivent.

Il soggetto: «qui in monumentis sunt» appartiene al secondo detto 5, 28, mentre in 5, 25 leggiamo «mortui». Il verbo «resurgere» usato per la prima citazione è una libera allusione a 5, 29 «procedent in resurrectionem»; il verbo «vivere» usato per la seconda appartiene a 5, 25.

Quanto al significato, la prima citazione riguarda chiaramente la risurrezione finale della carne, operata da Gesù in conformità alla propria risurrezione; l'ora futura ha come contenuto tale risurrezione finale corporale. Nella seconda citazione l'esegeta dando ai sepolcri prima del loro aprirsi il senso simbolico di corpi delle anime peccatrici e morte a Dio, cioè delle anime prive della vita divina e ai sepolcri dopo la loro apertura il senso simbolico di corpi delle anime sante; aggiungendo poi che a partire dalla risurrezione di Cristo il passaggio dei corpi dall'essere ricettacolo di anime prive

---

[33] Mat Com A 139, p. 287-288.

della vita divina all'essere abitazioni di anime vivificate dalla fede accade ogni giorno, interpreta tutta la frase come rivelazione della risurrezione spirituale attraverso la fede.

L'Autore dunque interpreta 5, 25. 28-29 come indicazione della duplice escatologia: quella futura consistente nella risurrezione corporale, quella attuale, realizzata fin da adesso, consistente nel transito dalla morte spirituale alla vita divina.

(b) L'ora della breve esultanza

Nel discorso di Gesù che segue quello in cui si trovano i detti ora commentati, il Signore svolge il tema della testimonianza e della gloria (5, 31-47). Tra i testimoni egli evoca il precursore con una frase in cui ricorre in forma avverbiale il termine «ora» per indicare la brevità del tempo; dice di Giovanni: «Egli era una lampada che arde e risplende e voi avete voluto solo per un momento (πρὸς ὥραν) rallegrarvi alla sua luce» (5, 35). Le parole di Gesù sono un rimprovero ai Giudei per la leggerezza e la provvisorietà con cui hanno accolto la luce emanante dalla persona e dalla testimonianza del precursore che li avrebbe condotti a credere in Cristo. Origene evoca o cita il testo più volte nella sua prima parte: «era lampada che arde e risplende».[34]

Il detto intero ricorre tre volte. Nel commento a Sl 118, 105, in cui la legge di Dio è denominata «lampada per i miei passi e luce per il mio cammino» l'esegeta dissertando sulla differenza tra lampada e luce e affermando la superiorità della luce sulla lampada scrive:

> Gesù rimprovera coloro che usando una lampada non se ne servono per sempre ma solamente per «breve tempo» (5, 35); dice infatti: «egli era una lampada che arde e che risplende; voi avete voluto solo per breve tempo rallegrarvi alla sua luce» (5, 35). Io ho dunque bisogno di due cose, di una lampada per i miei passi e di una luce più forte per i miei cammini.[35]

L'esegeta richiama questa sua interpretazione esponendo le prescrizioni cultuali contenute in Lv 24, 1-4; a proposito della lampada che deve essere alimentata dall'olio e rimane accesa nel tabernacolo, insegna:

> Che la parola della legge e dei profeti sia detta lampada, ce lo insegna il Signore stesso dicendo di Giovanni Battista: «era lampada che arde e che ri-

---

[34] Cf. Io Cat XVII, p. 496; CXVII, p. 566; Mat Cat 43, p. 33; Ios Hom 2, p. 379; Luc Cat 121, p. 275; Luc Hom 21, p. 128; il testo è citato per intero, senza commento, in Luc Hom 6, p. 38

[35] Ps Cat D, p. 362.

> splende, voi avete voluto solo per breve tempo rallegrarvi alla sua luce» (5, 35). La lampada che arde era Giovanni nel quale si compiono la legge e i profeti. Perciò fin quando questo popolo aveva olio che portava per la luce, la lampada non si è spenta (...). Io mi ricordo che commentando il versetto del Salmo 118 in cui sta scritto: «Lampada per i miei passi è la tua legge o Signore, e luce per i miei cammini» (Sl 118, 105) io ho fatto vedere, secondo le mie capacità, la differenza tra la lampada e la luce. Dicevamo che la lampada è destinata ai piedi, cioè alle parti inferiori del corpo, la luce per i sentieri, quelli che sono denominati sentieri eterni. E come secondo una interpretazione mistica questo mondo è inteso come le parti inferiori della creazione, perciò si richiama che la lampada della legge è accesa per quelli che sono in questo mondo, come i piedi della creazione intera. E la luce eterna sarà per quei sentieri nei quali, nel secolo futuro, ognuno camminerà secondo i suoi meriti.[36]

Il confronto tra la lampada e la luce mette in evidenza la superiorità della luce, lasciando intravvedere il paragone tra il precursore che era la lampada e Gesù che è la luce.

Un'ultima citazione del testo, infatti, ricorre nel corso della dimostrazione della somma grandezza di Gesù.

> Anche di Giovanni è detto "sarà grande" (Lc 1, 15); lo dice l'angelo Gabriele; ma quando venne colui che era veramente grande, sublime, chi prima era grande divenne piccolo. Egli infatti, dice, "fu la lampada che arde e risplende; voi avete voluto solo per breve tempo rallegrarvi alla sua luce" (5, 35).[37]

Il breve tempo di esultanza dei Giudei di fronte alla lampada rappresentata dal Battista serve a esaltare il paragone tra il Precursore e Cristo, a favore dell'incomparabile grandezza di Cristo.[38]

5. «Mio Padre lavora fino al presente e anch'io lavoro»; il tema del sabato: 5, 17

Il tema del «sabato», che ricorre 13 volte nel vangelo di Giovanni,[39] è caratteristico poiché designa un tempo sacro, il tempo del culto, il settimo giorno, fissato da Dio stesso nella legge. Nel commentario Origene ha qualche cenno al tema del sabato, in riferimento al segno della guarigione del

---

[36] Lev Hom 13, 2, p. 469-470.

[37] Luc Hom 6, p. 38.

[38] Cf. M. Borret, Origène, *Homélies sur le Lévitique*, Tome I, Paris 1981, 370

[39] Cf. 5, 9.10.16.18; 7, 23.23.23; 9, 14.16; 19, 31.31; 20, 1.19.

paralitico e al segno della guarigione del cieco, compiute ambedue in tale giorno.[40]

L'interprete sviluppa però una diffusa trattazione nell'omelia 23a sul libro dei Numeri dando uno svolgimento all'affermazione con cui Gesù, giustificandosi di fronte agli avversari per avere lavorato in giorno di sabato nella guarigione del paralitico, offre un'altissima rivelazione del Padre e di se stesso nella loro reciproca relazione di lavoro in comune: «Mio Padre lavora fino al presente e anch'io lavoro» (5, 17).

Spiegando le prescrizioni della legge, dopo essersi diffuso sulla festa perenne (Nm 28, 6), l'esegeta viene al tema del sabato; egli indica come deve essere vissuto tale giorno, cioè il giorno della festa, da un cristiano; poi svolge il significato escatologico del sabato commentando le citate parole di Gesù.

> L'osservanza del sabato vero è al di là di questo mondo; e quello che è scritto nella Genesi: «Il Signore nel giorno di sabato si riposò dalla sua opera» (Gn 2, 2) non lo vediamo avvenuto in quel settimo giorno e neanche ora; sempre infatti noi vediamo Dio all'opera e non c'è sabato nel quale Dio non operi, nel quale non «faccia sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi, e faccia piovere sui giusti e sugli ingiusti» (Mt 5, 45) (...), nel quale non «uccida e faccia vivere» (Dt 32, 39). Così il Signore nei vangeli rispondendo ai Giudei che l'accusavano di lavorare e di guarire in giorno di sabato dice: «Mio Padre lavora fino ad ora e anch'io lavoro» (5, 17) mostrando così che in nessun sabato di questo secolo Dio si riposa dal vegliare all'economia del mondo e dal provvedere al genere umano (...). Dunque il sabato vero, quello nel quale Dio «si riposerà da tutte le sue opere» (Gn 2, 2) sarà il secolo futuro quando «fuggiranno dolore e tristezza e gemito» (Is 35, 10; 51, 11) e «Dio sarà tutto in tutti» (Col 3, 11). A noi pure Dio conceda di celebrare con lui la festa di questo sabato e di fare festa con i suoi angeli santi «offrendo il sacrificio di lode e sciogliendo all'Altissimo i nostri voti» (Sl 50, 14; 66, 11).[41]

---

[40] «Se chi non osserva il sabato non viene da Dio, non vengono da Dio neppure i vostri sacerdoti che violano il sabato con la circoncisione» (Io Cat CXXXII, p. 571). «Occorre poi osservare il mezzo espressivo dell'evangelista sia per dire che gli occhi del cieco si aprirono sia per dire che egli ci vedeva; l'aprirsi degli occhi lo esprime con le parole: "Era di sabato quando Gesù aveva fatto del fango e gli aveva aperto gli occhi" (9, 14) e che egli ci vide con le parole: "quello andò e tornò che ci vedeva" (9, 7)» (Io Cat LXVI, p. 356)». «Nel vangelo il Salvatore dice che un uomo può ricevere la circoncisione in giorno di sabato senza che sia trasgredita la legge di Mosè» (Rom Com A, 2, 13, p. 902 D).

[41] Num Hom 23, 4, p. 216.

Interpretazione veramente grandiosa del sabato: esso costituisce, nel tempo, il segno di Dio; è il tipo della quiete escatologica; è il simbolo della felicità futura quale può essere attuata soltanto nella vita eterna e celeste; il sabato segna, lungo il trascorrere del tempo e della storia, la presenza e l'irruzione dell'eternità; il sabato è la proiezione anticipata dell'escatologia. Tale idea è del tutto in sintonia con la concezione giovannea, è del tutto conforme alla rivelazione del quarto vangelo.

6. «NON ERA ANCORA VENUTA LA SUA ORA»: 7, 30; 8, 20

Nel corso delle controversie tra Gesù e i Giudei, riportate nei capitoli 7-8 del vangelo, due volte si trova l'annotazione dell'evangelista sull'insuccesso del tentativo di arrestare il Signore, con la motivazione: «perché non era ancora venuta la sua ora» (7, 30; 8, 20). Origene trattando il secondo di questi passi rimanda allo svolgimento, che ci informa di avere dato, di quello precedente; ma questa esposizione è fra i tratti perduti del commentario; su di essa ritorna in seguito solo con brevi cenni. A proposito di 8, 20 scrive:

> Insegnando nel tempio Gesù non fu preso da nessuno perché le sue parole erano più forti di quelli che lo volevano afferrare. E fino a che egli parla non lo afferra nessuno di quelli che gli tendono insidie; se tace, allora è preso. Perciò, volendo subire la passione a favore del mondo, quando Pilato lo interroga e lo fa flagellare egli tace (19, 1. 9). Se egli avesse parlato non gli sarebbe accaduto di essere crocifisso per debolezza, non essendovi debolezza in ciò che il Verbo dice. Ma quando egli è nel tesoro, non è ancora giunta l'ora che egli sia preso (...). E quanto all'ora in cui poteva essere preso non doveva essere di giorno. Infatti «Giuda presa la coorte e delle guardie dei sommi sacerdoti e dei farisei si recò là con lanterne torce e armi» (18, 3).[42]

Allude poi alla spiegazione data della precedente ricorrenza della medesima frase sull'ora.

> Sull'espressione «non era ancora venuta la sua ora» ci siamo soffermati a lungo in precedenza con spiegazioni che si potranno applicare anche al passo presente.[43]

Il significato dell'esegesi qui proposta è il seguente: contenuto dell'ora è l'arresto di Gesù e conseguentemente la sua passione e crocifissione; ciò che consente che tale contenuto si verifichi è la libera volontà di Gesù; due volte

---

[42] Io Com XIX, 60-63, pp. 309-310.

[43] Io Com XIX, 63, p. 310.

nel tratto esegetico riferito ricorre il verbo volere: Gesù voleva patire, voleva essere preso. L'ora dunque è espressione della libertà e della volontarietà del mistero di morte del Signore. Tale è il significato di «ora» nell'ermeneutica origeniana, che coglie bene la intenzione giovannea. Con questo aspetto della libertà della passione si intreccia la sottolineatura della potenza della parola di Gesù;[44] Quando Gesù parla non può essere arrestato per la potenza della sua parola; quando tace subisce la passione poiché egli stesso lo vuole.

La libertà, come centralità del valore dell'ora, viene di nuovo illustrata e confermata con la citazione di 7, 30 nell'esegesi di un altro punto del vangelo; dopo che i capi del popolo hanno deliberato di uccidere Gesù, egli si difende dal pericolo tenendosi lontano dai Giudei e fermandosi a Efraim (11, 53-54). Riguardo a questo comportamento del Signore, Origene svolge una convincente dimostrazione sulla opportunità di non esporsi inutilmente ai pericoli e alle persecuzioni dei nemici della fede,[45] poi propone come esemplare la condotta di Gesù.

> Che questo sia stato scritto per noi perché abbiamo davanti agli occhi l'esempio di Gesù e diventiamo suoi imitatori anche in questo, lo confermerà la Scrittura che dice: «allora cercarono di prenderlo ma nessuno gli mise le mani addosso perché non era ancora venuta la sua ora» (7, 30). Come infatti secondo questo testo, nessuno gli mise le mani addosso sebbene egli fosse presente e non fuggisse, perché la sua ora non era ancora venuta; così neanche noi, pur senza fuggire, potremmo essere presi se non è ancora giunta l'ora che uno sia preso (...). Quando i sommi sacerdoti e i farisei deliberarono di ucciderlo, Gesù attenendosi a quanto vi era di più ragionevole, non si recò più apertamente tra i Giudei e non si recò in una città molto affollata, ma in una città appartata. Sta scritto infatti: «Gesù pertanto non andava più apertamente tra i Giudei, ma partì di là per una località vicina al deserto, di nome Efraim» (11, 54). E non si allontanò di là lui solo, ma per non dare alcun pretesto a quelli che lo cercavano, prese con sé i suoi discepoli e quivi rimase con i suoi discepoli e quando giunse il momento di essere preso, fece in modo di non essere trovato né in Gerusalemme né nel tempio dove spesso insegnava né in altri luoghi, ma «andò con i suoi discepoli di là dal torrente Cedron dove c'era un giardino nel quale entrò con i suoi discepoli» (18, 1). (...) Questo dimostra che se Gesù avesse voluto non sarebbe stato preso; fu

---

[44] Cf. R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, 270-274.

[45] Cf. Io Com XXVIII, 192-195, pp. 417-418.

preso invece perché umiliò se stesso facendosi obbediente e obbediente fino alla croce.[46]

L'idea è ripetuta in un frammento esegetico su 11, 53-54 che cita la frase di Gesù pronunciata a Cana: 2, 4, come abbiamo visto sopra. L'esegeta mette poi in rilievo la libertà di Gesù quale appare nel racconto del suo arresto.[47]

L'ora è venuta, è presente, Gesù si lascia prendere; tale comportamento non è imposto, ma è liberamente scelto, voluto: «voleva assumere l'economia della passione (...) perché lo volle (...) se avesse voluto evitare la passione»; la frequenza del verbo volere mostra il dominio della volontà di Gesù che è autore egli stesso dell'avvento dell'ora. Anche se non ci è pervenuta la spiegazione sistematica di 7, 30, i cenni che possediamo e abbiamo considerato sono sufficienti a comunicarci l'esegesi che Origene dà dell'ora di Gesù e la precisione del suo pensiero nell'intenderla come lo strumento espressivo della libertà con cui il Signore va incontro alla sua passione e alla morte redentrice.

7. ABRAMO VIDE «IL MIO GIORNO» E SE NE RALLEGRÒ: 8, 56

Nel discorso che svolge un paragone tra Abramo e se stesso, Gesù pronuncia questa rivelazione: «Abramo vostro padre esultò per vedere il mio giorno, lo vide e se ne rallegrò» (8, 56). Nel commentario giovanneo di Origene la parte dedicata all'esegesi di queste parole non ci è pervenuta nel punto in cui esse si trovano; esse vengono però citate più volte nell'esposizione di altri passi, sia nel commento del quarto vangelo che in altre opere.

Nel corso della spiegazione di 1, 7 l'esegeta, sostenendo che anche i profeti dell'antica alleanza sono testimoni di Cristo, poiché lo hanno preannunciato, adduce la rivelazione ad Abramo del giorno di Gesù.

> Infatti, come ancora oggi chi non conosce il Figlio non possiede il Padre (1 Gv 2, 23), occorre pensare che fosse così anche per il passato. Per questo «Abramo ha esultato per vedere il giorno di Cristo, lo vide e se ne rallegrò» (8, 56). Chi pretende che il coro dei profeti non deve testimoniare Cristo, priva i profeti della più grande delle grazie. Che altro avrebbe infatti di così grande la profezia ispirata dallo Spirito Santo se la si privasse dell'annuncio dell'economia attuata dal nostro Signore?[48]

---

[46] Io Com XXVIII, 196-197. 199-202, pp. 418-419.

[47] Cf. Io Com XXVIII, 206-208, p. 419.

[48] Io Com II, 208, p. 92.

Il parallelismo proposto in questa esegesi tra 1 Gv 2, 23 e Gv 8, 56 induce a ritenere che l'interprete nel «mio giorno» veda significata la persona stessa di Gesù; il giorno di Cristo è una variazione per indicare Cristo stesso.

Esponendo 1, 19 il commentatore svolge il paragone tra la conoscenza che avevano i profeti dell'antico Testamento e quella che fu data agli apostoli; difendendo la parità di tale conoscenza in riferimento a Cristo, rivendica contro i marcioniti la dignità dell'antica alleanza e dei suoi rappresentanti; tra questi vi è Abramo.

> Infatti colui che «è nel seno del Padre» (1, 18) non ha rivelato ora per la prima volta ciò che ha rivelato agli apostoli, quasi che nessuno prima fosse in grado di riceverlo; Colui che era prima che Abramo fosse (cf 8, 58) ci insegna che Abramo esultò per vedere il suo giorno e fu nella gioia (8, 56).[49]

L'uguaglianza nella conoscenza di Cristo, tra i personaggi dell'antica economia e quelli della nuova, dovuta all'unico autore della comunicazione di tale scienza,[50] consistendo per Abramo nella visione e gioia per il giorno di Gesù, conferma la convergenza fino all'identificazione tra il giorno e Cristo stesso. L'esegeta insiste sul fatto che il rivelatore del «mio giorno» ad Abramo è Gesù stesso. Commentando il rimprovero rivolto ai Giudei: «Cercate di uccidere me, uomo che vi ho detto la verità ascoltata da Dio; questo Abramo non l'ha fatto» (8, 40), Origene scrive:

> Poiché l'affermazione: «Abramo non ha fatto questo» io l'intendo detta in qualche modo a lode di Abramo, seguendo l'insegnamento del Verbo in quelle parole «Abramo vostro padre ha esultato per vedere il mio giorno; lo vide e se ne rallegrò» (8, 56) posso dire che anche al tempo di Abramo è possibile sia esistito un uomo che diceva la verità ascoltata da Dio e Abramo non abbia cercato di ucciderlo. Nota questo fatto: non c'è mai stato né dopo

---

[49] Io Com VI, 15, p. 109.

[50] Poco dopo la citazione di 8, 56 leggiamo: «Non voglio trascinare troppo in lungo, caso per caso, la dimostrazione di questa verità, che cioè già nelle generazioni precedenti i più perfetti hanno conosciuto, in misura non minore rispetto a ciò che è stato rivelato da Cristo ai suoi apostoli, perché ne hanno avuto la rivelazione da quello stesso che ammaestrava gli apostoli sui misteri ineffabili della pietà verso Dio» (Io Com VI, 24 p. 111). Cf. H. Crouzel, *Origène et la "connaissànce mystique"*, Paris 1961, 109. 305-311; C. Blanc, Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, Tome I, Paris 1966, note complementaire 2, 397-398; H. De Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène*, Paris 1950, 166-178.

la venuta storica di Gesù né prima un momento in cui non sia stato presente alla vita l'uomo compreso allegoricamente secondo Gesù.[51]

Ancora nello svolgimento del tema riguardante la rivelazione comunicata agli antichi Origene afferma che Abramo è vivente, partecipa alla vita di Cristo, poiché ne ha ricevuto la conoscenza donata direttamente da lui. Commentando 8, 52-53 insegna:

> Ora Abramo anche se era morto, viveva e non vedeva più la morte da quando vedendo il giorno di Cristo, ne esultò e se ne rallegrò (8, 56). Ritengo infatti che sia anche per questo motivo che in risposta all'affermazione dei Giudei: «Abramo è morto» (8, 52) il Salvatore ha detto, per insegnare che Abramo vive: «Abramo vostro padre ha esultato per vedere il mio giorno, lo vide e se ne rallegrò» (8, 56). Se qualcuno però non ammette che ciò che riguarda Abramo vada inteso così, ci dica se colui che ha visto il giorno del Salvatore ne ha esultato e gioito, vede ancora la morte, o se dopo aver visto il giorno del Salvatore, averne esultato e gioito, dopo essere stato dichiarato degno di questa visione perché ne era degno, viene poi privato di ciò che ha visto. Se queste possibilità sono ambedue assurde quando Abramo ha visto il giorno di Gesù, mentre lo vedeva ne ha insieme ascoltato la parola e l'ha conservata e non vede più la morte, ed è a torto che, pensando che egli era ancora nella morte, i Giudei hanno detto: «Abramo è morto».[52]

Il vivere attuale di Abramo ha come causa l'essere egli stato ammesso alla visione del giorno di Gesù e alla gioia che ne consegue; tale dono non gli sarà più tolto ma gli viene continuamente concesso come fonte di vita. Il contenuto del giorno di Gesù è perciò ancora la persona stessa del Figlio di Dio, la cui partecipazione infonde la vita.[53] Questa esegesi viene esplicitata e confermata dal riferimento al nostro testo presente in due omelie. Nella

---

[51] Io Com XX, 88-89, p. 341. Il passo non è chiaro. Secondo l'interpretazione di H. Crouzel «L'uomo che apparì ad Abramo e che è Dio designa l'anima di Gesù "Colui che è chiamato allegoricamente uomo secondo Gesù" (Io Com XX, 89; 341)» (*Origéne et la "connaissance mystique"*, *o.c.*, 110).

[52] Io Com XX, 394-397, p. 385.

[53] Nell'ambito della stessa idea sulla rivelazione donata agli antichi troviamo il seguente passo nel commento al Cantico dei cantici: «Cerchiamo se anche ai santi padri e ai profeti, che furono ministri del Verbo prima della venuta del nostro Signore Gesù Cristo, fu donata la grazia di questa perfezione che è quella dell'oro vero, o se essi hanno soltanto compreso queste realtà future e previsto nello Spirito che stavano per venire e se è unicamente per questo che il Signore ha detto di Abramo che egli ha desiderato vedere il suo giorno, l'ha veduto e se ne è rallegrato (8, 56) perché certamente egli ha previsto nello Spirito gli avvenimenti futuri» (Ct Com 2, p. 163). Cf. L. Brésard - H. Crouzel - M. Borret, Origène, *Commentaire sur le cantique des cantiques*, Tome I, Paris 1991, p. 426, nota 3.

omelia 10a sul libro della Genesi in cui viene commentato l'episodio dell'incontro tra Rebecca e il servo di Abramo, l'esegeta svolge il tema del valore simbolico del rapporto tra Abramo e suo figlio Isacco.

> Isacco, dice la scrittura, cresceva (cf Gn 21, 18) e si fortificava, cioè cresceva la gioia per Abramo, che considerava non le cose visibili, ma le invisibili (cf 2 Co 4, 18). Infatti Abramo non gioiva delle cose presenti né delle ricchezze del mondo, né dei fatti del secolo; ma vuoi sentire donde Abramo traeva la sua gioia? Ascolta il Signore che dice ai Giudei: «Abramo vostro padre desiderò vedere il mio giorno, lo vide e se ne rallegrò» (8, 56). Dunque ciò per cui cresceva Isacco e aumentava la gioia di Abramo era quella visione nella quale vedeva il giorno del Cristo e la speranza che è in esso.[54]

La gioia di Abramo nel vedere il giorno di Gesù rivelata in 8, 56 si è personificata in Isacco, il figlio della promessa, che è figura di Cristo; generando Isacco Abramo ha visto il giorno del Signore; comprendendo, per superiore illuminazione interiore di chi fosse simbolo e segno il suo figlio, Abramo si è rallegrato. Vedere il giorno di Gesù significa contemplare profeticamente la venuta nel mondo del Figlio di Dio.

Simile ad Abramo è Mosè che godette la stessa esperienza di rivelazione. Nella omelia 12a sul libro dell'Esodo, Origene si sofferma a descrivere il volto di Mosè risplendente di gloria; l'esegeta per spiegare Es 43, 30 evoca il racconto della trasfigurazione del Signore, a cui era presente anche Mosè. Riguardo alla trasfigurazione scrive di Mosè.

> Qui non riferisce che il suo volto fosse glorificato, ma che apparve tutto intero nella gloria mentre parlava con Gesù; si compie qui per lui la promessa che ricevette sul monte Sinai quando gli fu detto: «Mi vedrai di dietro» (Es 33, 23). Vide di fatto le cose dietro a lui: vide quello che accadde nei giorni estremi e ultimi e gioì. Come infatti Abramo desiderò vedere il giorno del Signore, lo vide e se ne rallegrò (8, 56), così anche Mosè desiderò vedere il giorno del Signore, lo vide e ne gioì; necessariamente gioì, poiché ormai discese dal monte non solo glorificato nel volto, ma ascese al monte totalmente glorificato. Gioì senza dubbio Mosè poiché ora scorgeva essere presente e fare fede alle sue parole colui del quale aveva detto: «Il Signore vostro Dio vi susciterà un profeta dai vostri fratelli, ascoltatelo in tutto come me stesso» (Dt 18, 15-16; At 3, 22).[55]

---

[54] Gen Hom 10, 1, p. 93.

[55] Ex Hom 12, 3, p. 265.

Il giorno di Gesù che Mosè ha visto e per il quale ha gioito, si realizza, emblematicamente, nel Signore trasfigurato;[56] colui che Mosè aveva preannunciato come profeta che tutti avrebbero dovuto ascoltare si identifica con Cristo, che nella trasfigurazione Dio Padre dichiara proprio Figlio ordinando di ascoltarlo. Origene attribuendo a Mosè la stessa visione del «giorno» che in 8, 56 è attribuita ad Abramo, conferma il significato cristologico del termine temporale.

La connessione posta da Origene tra il «giorno» e la trasfigurazione del Signore, che è mistero di luce e segno e preludio della risurrezione, conduce ad altre due citazioni di 8, 56, una nella quale è svolto il tema della luce, l'altra nella quale si tratta di Cristo risorto. La prima si trova in un frammento di spiegazione di Gv 3, 1 ove ricorre il termine «notte». Alla notte, immagine della oscurità e delle tenebre, si contrappone la luce.

> "Nicodemo si recò da lui di notte" (3, 1) perché ignorava il carattere divino di colui al quale si accostava e non era ancora stato illuminato: non era infatti spuntato per lui il sole di giustizia che dà luogo al giorno intelligibile, che anche Abramo desiderò ardentemente, preparandosi a vederlo, lo vide e ne gioì (8, 56).[57]

Questo «giorno intelligibile» è la manifestazione della luce prodotta dall'incarnazione del Figlio di Dio; il sole è Gesù stesso.[58]

L'altra citazione, che costituisce un ulteriore approfondimento del contenuto del giorno di Gesù, si ha nel commento all'epistola ai Romani. Esponendo ciò che san Paolo dice sulla fede di Abramo e sulla nostra fede: «E

---

[56] Il concetto si trova anche nel commento all'epistola ai Romani. Esponendo il passo: «Quel Dio al quale servo nel mio spirito» (Rm 1, 9) l'esegeta scrive: «Dobbiamo cercare se anche i padri antichi, i patriarchi e i profeti, i quali pure erano perfetti, abbiano servito a Dio in spirito, poiché "Abramo desiderò vedere il giorno del Signore, lo vide e se ne rallegrò" (8, 56). "Mosè ed Elia apparvero" nella gloria "mentre conversavano con Gesù" (Mt 17, 3) sul monte. In questo modo si vede che la legge e i profeti sono in accordo con i vangeli e risplendono nella stessa gloria, quando li si guarda e li si comprende spiritualmente» (Rom Cat A 1, 10 p. 856 C). Cf. T. Heither, Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, liber primus, liber secundus, *Römerbriefkommentar*, Erstes und zweites Buch, Lateinisch Deutsch, Freiburg - Basel - Wien Barcelona - Rom - New York 1990, 118, nota 41.

[57] Io Cat XXXIV, p. 509-510.

[58] «Il sole intelligibile, la luce inaccessibile che non conosce sera, essendo venuto nel mondo e avendo fatto balenare il fulgore della propria divinità con prodigi degni di Dio e trascendenti la ragione umana» (Io Cat XCIV p. 558). Cf. Lev Hom 13, 2 p. 469; Rom Com A 9, 38 p. 1238 A. H. Crouzel, *Origène et la "connaissance mystique"*, *o.c.*, 134-136.

non soltanto per lui è stato scritto che gli fu accreditato come giustizia, ma anche per noi, ai quali sarà ugualmente accreditato: a noi che crediamo in colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore il quale è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Rm 4, 23-25) Origene adduce il nostro testo, vedendo significato nel «giorno» di Gesù il mistero della sua passione e risurrezione.

> Abramo ha forse creduto in colui che ha risuscitato il Signore Gesù dai morti quando Gesù non era ancora stato risuscitato dai morti? Vorrei considerare ciò che intese san Paolo promettendoci che, come ad Abramo, il quale credette, la fede fu accreditata come giustizia, così sarà accreditata anche a noi che crediamo in colui che ha risuscitato Gesù nostro Signore dai morti. Io penso che è molto più importante, per la lode di Dio, l'avere risuscitato Gesù Signore nostro dai morti che l'avere creato il cielo e la terra, gli angeli e le potenze celesti (...). Ora proprio la forma e la figura di un così grande e magnifico mistero era stata in precedenza presente nella fede di Abramo. Egli infatti, quando ricevette il comando di offrire il suo unico figlio, credette che Dio era capace di risuscitarlo dai morti (Eb 11, 19); credeva infatti che non si trattava soltanto di Isacco, ma che veniva conservata la pienezza della verità del mistero riguardante il suo seme, cioè Cristo. Perciò con gioia offriva il suo unico figlio, poiché in questo vedeva non la distruzione della sua posterità ma la salvezza del mondo e la rinnovazione di tutta la creazione, che è stata restaurata mediante la risurrezione del Signore. Perciò il Signore dice di lui: «Abramo vostro padre esultò per vedere il mio giorno, lo vide e se ne rallegrò» (8, 56). In questo modo si comprende il paragone tra la fede di Abramo e la fede di coloro che credono in colui che ha risuscitato il Signore Gesù, e cioè quello che Abramo credette come futuro, noi lo crediamo come già avvenuto.[59]

Il suggerimento per questa esegesi viene a Origene da quanto rivela l'epistola agli Ebrei sulla fede di Abramo. In tale modo «il mio giorno» risulta avere come significato e come contenuto l'offerta sacrificale glorificante di Cristo. Questo contenuto equivale al mistero pasquale, al mistero della passione morte risurrezione di Gesù, al mistero della sua esaltazione e glorificazione; la conoscenza di tale mistero è stata concessa ad Abramo in modo profetico nell'esperienza da lui vissuta della propria disposizione a compiere il sacrificio del suo figlio Isacco e nell'esperienza della gioia che ha rallegrato il patriarca ricevendo il suo figlio vivo dalla volontà di Dio.[60]

---

[59] Rom Com A 4, 7, p. 984 D-985 AB.

[60] Sul valore di «il mio giorno» come significante la risurrezione di Cristo nel ricupero del figlio di Abramo Isacco, cf.: G. Ferraro, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, Brescia 1988, 115-127.

Le numerose citazioni di 8, 56 rivelano il pensiero di Origene sul valore del testo. Anzitutto «il mio giorno» fa parte della conoscenza che nell'antico Testamento è stata comunicata sulla persona di Cristo. Questo giorno equivale all'evento Cristo. Il significato si esplicita nella precisazione degli aspetti essenziali di tale evento: l'evento della venuta del Figlio di Dio nel mondo, profeticamente contemplata da Abramo come in segno nella nascita di Isacco; l'evento del sorgere del sole di giustizia che appare come luce a illuminare le menti; l'evento dell'offerta del sacrificio del Signore nella passione e nella morte e della sua gloria nella risurrezione. È la totalità del mistero di Cristo, nei suoi momenti culminanti e nella sua integrità.

Il termine temporale «giorno» è assunto a significare l'incontro del tempo e dell'eternità nella persona di Gesù Cristo Figlio di Dio fatto uomo, morto e risorto per la nostra salvezza e posto nella gloria di Dio.

8. IL GIORNO E LE ORE: 9, 4; 11, 9

Il «giorno» e le «ore» presenti in due frasi di Gesù, pronunciate una prima del segno della guarigione del cieco: «È necessario che noi compiamo le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno; poi viene la notte, quando nessuno può operare» (9, 4), l'altra prima del segno della risurrezione di Lazzaro: «Non sono forse dodici le ore del giorno? Se uno cammina di giorno non inciampa, perché vede la luce di questo mondo; ma se invece uno cammina di notte inciampa perché gli manca la luce» (11, 9-10) contrappongono il giorno come luce e la notte come oscurità; la luce consente di lavorare e di camminare, l'oscurità impedisce queste azioni.

Origene spiega questi detti attribuendo a Gesù l'immagine della luce che è di natura sua connessa con il giorno.

Nella spiegazione del primo versetto del vangelo il commentatore cita i testi nei quali Gesù è qualificato con l'immagine della luce (1, 4-5.9; 8, 12); insistendo su luce «vera» (1, 9) contrappone alla luce sensibile del sole e delle stelle che illuminano la terra quella di Cristo che illumina gli esseri intelligibili.

> Egli è quindi luce del mondo intelligibile, voglio dire, delle anime intellettuali che sono nel mondo sensibile, e di ogni altro essere che riempie il mondo, cui il Salvatore ci insegna di appartenere, costituendone l'elemento dirigente ed essenziale e per così dire il sole che dà origine al gran giorno del Signore (cf Ap 16, 14). A causa di questo giorno egli dice a quelli che rice-

vono la sua luce: operate finché è giorno; poi viene la notte, quando nessuno può operare. Finché sono nel mondo sono la luce del mondo (9, 4-5).[61]

Si può dire che la luce, il sole, il giorno convergono fino all'identificazione tra loro in Cristo; il quale, come vera luce, si distingue dalla luce materiale degli astri per la sua realtà misteriosa. Il termine «giorno» in questa esegesi ha valore di immagine della luce.

Nella omelia 12a su Geremia, dopo aver citato Gr 13, 16, Origene insegna:

> Vuole che colui che dà gloria a Dio gli dia gloria mentre vi è la luce, perché la gloria di Dio non può essere annunciata quando cade la notte e vengono le tenebre. Quando dunque cade la notte e quando vi è avvento della notte? «Lavorate quando la luce è in voi» (9, 4; 12, 35). La luce infatti è in te quando tu hai in te colui che dice: «Io sono la luce del mondo» (8, 12). Fin quando questa luce sorge per te, glorifica Dio.[62]

L'esegeta nel citare opera una fusione di 9, 4 e di 12, 35, ove domina la luce come immagine in contrapposizione alle tenebre. Rimane il significato cristologico della luce, confermato dalla citazione di 8, 12. Nella stessa omelia, poco dopo il passo riferito, al termine «giorno» in 9, 4 viene attribuito un altro significato. Origene scrive che nel nostro testo il Signore

> Nomina «giorno» il secolo presente (...). Ha nominato «giorno» questo secolo, tenebra e notte la consumazione in ragione dei castighi.[63]

La stessa spiegazione viene data nell'omelia 3a sul Salmo 36 citando la seconda parte del detto.

> «Viene la notte quando nessuno può operare» (9, 4). Dice questo di quel tempo in cui ognuno riceverà la pena dei suoi mali. Dice notte quel tempo futuro quando ormai nessuno può più operare alcunché ma ognuno si pasce delle opere che ha compiuto in questo mondo. Quando dunque verrà la notte nessuno opererà in quel tempo quando i peccatori saranno afflitti dai supplizi, senza dubbio ci sarà la fame per coloro che non raccolsero frutti di buone opere.[64]

Il giorno significa qui il tempo della vita presente, nel quale è consentito compiere il bene o il male per decidere lo stato e la sorte della vita futura; notte designa l'esistenza escatologica di coloro che in questo mondo hanno

---

[61] Io Com I, 161-162, p. 31.

[62] Ier Hom XII, 9, pp. 34-36.

[63] Ier Hom XII, 10, p. 36.

[64] Ps Hom 3, 10, p. 1346 AB.

operato il male e nella condizione finale non potranno più operare il bene.[65] Sul testo 11, 9 resta la spiegazione contenuta in un frammento, ove è riprêsa l'identificazione delle immagini del sole e del giorno con la persona di Cristo.

> Come il giorno si divide in dodici ore (11, 9) anche i dodici patriarchi e il coro degli apostoli sono uguali in numero alle ore del giorno e hanno come sole Cristo e Dio nostro, che è il giorno intelligibile, da cui provengono le parole e l'illuminazione che le fa comprendere.[66]

Il tema della luce, connesso con quello del giorno e contrapposto a quello della tenebra, connesso con il tema della notte, ha esercitato profondo influsso sulla mentalità di Origene: «Di questa potenza interiore del messaggio biblico Origene ha sentito il fascino come pochi altri, anche sotto l'aspetto sentimentale e fantastico. Ci sono immagini bibliche che istintivamente lo afferrano, e lo commuovono a lungo agendo per così dire da elementi catalizzatori per l'affollarsi di altre immagini più o meno omogenee oppure sviluppandosi come per una dinamica interna a guisa di un organismo vivente che cresce. Una di queste è certamente la luce da lui vista in una connessione di stretta interscambiabilità con quella della vita (...). Il discorso parte dal nome che Cristo si dà di luce del mondo (8, 12; 9, 5), attorno a questa espressione si enucleano immediatamente e per così dire istintivamente le altre espressioni bibliche sul Cristo luce (...). L'immagine dominante rimane quella di "luce del mondo" che infatti riappare, oltre questo improvviso sfavillare, concretata nell'immagine dei "luminari" del cosmo (...); essi altro non sono se non il simbolo dell'azione illuminatrice che il Logos esercita sulla "parte dominante" degli esseri intellettuali».[67]

---

[65] In altre opere Origene assegna al binomio giorno-notte il significato inverso a quello indicato qui, commentando altri passi; cf. P. Nautin, Origène, *Homélies sur Jérémie*, Tome II, Paris 1977, p. 36 nota 1. Nel commento al libro dei Proverbi, alludendo a Gv 11, 9, Origene scrive: «Le virtù camminano avanti a noi, e ci illuminano nella vita presente; la quale, se viene paragonata a quella futura, che è giorno, viene chiamata notte (...). È proprio del giorno sciogliere le tenebre. Lo diceva anche Cristo: "Chi cammina di giorno non inciampa" (11, 9). Il contrario accade nelle vie degli empi, i quali non conoscendo e non comprendendo camminano nelle tenebre e inciampano» (? Pr Cat p. 172 C).

[66] Io Cat CXXXVII, p. 573.

[67] E. Corsini, Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, *o.c.* 99-100.

9. L'ORA DEL TURBAMENTO: 12, 27. L'ORA DELLA PERSECUZIONE: 16, 2

Dal cap 12 al termine del vangelo il termine «ora» ricorre in vari testi; soltanto di alcuni ci è pervenuto qualche cenno nell'opera di Origene. Il testo 12, 23 su l'ora di glorificazione del Figlio dell'uomo non si trova negli scritti del nostro autore; l'esclamazione di Gesù 12, 27-28 viene citata soltanto nel suo inizio, che dichiara il turbamento del Signore, non prosegue a comprendere il termine «ora».[68] Riguardo ai termini temporali in 12, 27 Origene nota brevemente l'avverbio iniziale νῦν: «Adesso l'anima mia è turbata»; l'interprete scrive.

> Egli però non fu sopraffatto totalmente dal turbamento, come potrebbe pensare qualcuno, ma solo per brevissimo istante, come indica «adesso»; il suo turbamento cessò appena cominciato e durò, per così dire, un punto di tempo. Vedi un po' anche, tuttavia, se per caso non sia lui stesso a pregare che il combattimento con le potenze scese in campo contro di lui non sia differito, ma avvenga adesso, perché questo momento presente bastava all'anima di Gesù per vincere tutta la potenza del maligno.[69]

L'osservazione sulla brevità del periodo temporale di turbamento dell'anima di Cristo fa parte dell'applicazione a Cristo della concezione antropologica origeniana, secondo cui l'anima può essere la sede delle passioni; in Gesù però anche le passioni sono purificate e perfettamente dominate. L'istantaneità del turbamento è il segno della grandezza e superiorità di Cristo.[70]

---

[68] Cf Hier Hom 14, 6, p. 78; 15, 3, p. 118; Io Com 1, 192, p. 35; 2, 164, p. 83; 32, 218, p. 455; 32, 223, p. 456; Mat Com A 65, p. 152; 74, p. 174; 92, p. 210; Princ 2, 8, 4, p. 348; 4, 4, 4, p. 408; Ps Cat, p. 1296 C; ? Ps Cat p. 1472 B; p. 148 D.

[69] Io Cat LXXXVIII, p. 552.

[70] L'esegeta cita ancora 12, 27 sul turbamento di Gesù commentando 13, 21, senza soffermarsi sulla constatazione di istantaneità temporale, ma inserendo il detto nell'esposizione della sua concezione antropologica: «Aveva detto prima: "Adesso l'anima mia è turbata" (12, 27). invece qui: "Avendo detto queste cose Gesù si turbò nello Spirito" (13, 21). Dinanzi a questo passo mi pongo questa domanda: perché non è detto: lo spirito di Gesù è turbato, in corrispondenza di quanto è detto prima: l'anima mia è turbata? O perché: l'anima mia è turbata, non corrisponde a: si turbò nello spirito? Ho osato ricercare queste cose, ma con una certa prudenza, avendo osservato in tutta la Scrittura una differenza tra anima e spirito; l'anima è qualcosa di medio, suscettibile di virtù come di vizio; mentre "lo spirito dell'uomo che è in lui" (1 Co 2, 11) non è suscettibile di male. Tutti gli aspetti migliori, infatti, sono detti frutti dello spirito, e non già dello Spirito Santo come si potrebbe pensare, ma dello spirito umano (...). Occorre dire che, per quanto riguarda l'espressione: "adesso l'anima mia è turbata" (12, 27) il turbarsi era una passione propria dell'anima; per quanto riguarda invece l'espressione: "Gesù si turbò nello spirito" (13, 21) che è quello umano, la passione derivava dal dominio dello spirito. Il santo infatti vi-

Il solenne inizio del cap 13, che introduce tutta la seconda parte del vangelo e ne forma come l'intitolazione: «Prima della festa di Pasqua, Gesù, sapendo che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che erano nel mondo li amò fino alla fine» (13, 1) in tutta l'opera origeniana di cui disponiamo, è citato una sola volta, in funzione della dimostrazione della spiritualità divina, senza commenti del termine «ora».[71]

Del cap 16 del vangelo, ricco di terminologia temporale,[72] nelle opere di Origene rimane il commento dell'ora della persecuzione dei discepoli; essa viene spiegata a partire dalla persona di Cristo. Richiamando il comportamento del popolo contro Gesù durante il processo davanti a Pilato, a proposito del loro gridare per chiedere la condanna del Signore, l'esegeta commenta:

> Quello che il Salvatore profetizzando aveva annunziato ai suoi discepoli dicendo: «Viene l'ora in cui chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio» (16, 2); si è compiuto incominciando da lui, perché quelli che giudicarono che egli doveva morire pensavano di rendere culto a Dio; essi erano

---

ve per opera dello spirito che in lui presiede a tutte le operazioni del vivere, a ogni azione, preghiera, inno rivolto a Dio, e quindi qualunque cosa faccia la fa con lo spirito e se subisce qualche cosa la subisce lo spirito. Se ciò vale per il santo, quanto più lo si dovrà dire per Gesù Cristo, che dei santi è il capo. Lo spirito umano che era in lui in quanto egli aveva assunto un uomo completo, portò turbamento nelle rimanenti sue parti umane. Ed egli si turbò nello spirito (13, 21) per attestare con questo amen che è quasi un giuramento divino: "In verità in verità vi dico che uno di voi mi tradirà" (13, 21)» (Io Com XXXII, 218. 223-226, pp. 455-456). Su lo spirito che è nell'uomo, cf.: C. Blanc, Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, Tome V, Paris 1992, nota VII, pp. 372-375.

[71] Nel trattato sull'orazione l'esegeta sta commentando l'espressione: «Padre nostro che sei nei cieli» (Mt 6, 9); si propone di dimostrare che l'espressione «nei cieli» non deve essere intesa in senso locale; a tale scopo cita il nostro testo a proposito del passaggio da questo mondo al Padre: «Se Dio fosse compreso nei cieli sarebbe minore dei cieli che lo contengono, mentre al contrario dobbiamo credere che egli con la sua potenza divina e ineffabile comprende e contiene tutto. In generale le parole che prese alla lettera ai più semplici sembrano dire che Dio sta in un luogo, sono da intendere in modo che convengono alle grandi nozioni spirituali riguardo a Dio. Tali sono le parole che leggiamo nel vangelo di Giovanni: "Prima della festa di Pasqua Gesù sapendo che era venuta l'ora sua di passare da questo mondo al Padre" (13, 1) (...). Non sono espressioni da intendere del luogo. Il Verbo di Dio discendendo con noi, umiliato nella sua dignità fino a quando sta presso gli uomini, è detto passare da questo mondo al Padre affinché noi lo contempliamo proprio colà, ritornato dallo svuotamento con il quale si era svuotato presso di noi, alla sua pienezza» (Orat 23, p. 350).

[72] Il termine «ora» vi ricorre cinque volte: 16, 2. 4. 21. 25. 32; il termine «giorno» due volte 16, 23. 26; due volte νῦν: 16, 5. 22; due volte ἄρτι: 16, 12. 24.

> saliti a Gerusalemme per purificarsi prima della pasqua. Ma la purificazione vera non era prima della pasqua, bensì durante la pasqua, quando Gesù morì come agnello di Dio per quelli che dovevano purificarsi e tolse il peccato del mondo.[73]

Questa esegesi coglie ed esprime con chiarezza la identità di contenuto tra l'ora di Cristo e l'ora dei discepoli: tale contenuto è il mistero pasquale. Ciò che Cristo ha profetizzato ai suoi, dice Origene, si è compiuto anzitutto in lui. L'ora dei discepoli, in cui chi li perseguita crede di dare culto a Dio, è la stessa ora di Gesù, in cui coloro che lo hanno mandato alla morte erano venuti a Gerusalemme per purificarsi, per celebrare la pasqua, per rendere culto a Dio. L'esposizione del testo è di trasparente chiarezza.

Origene cita anche 16, 25 sulla ora della rivelazione del Padre non più in parabole ma chiara ed aperta; però in ambedue le citazioni ed esposizioni del passo egli dedica la spiegazione al significato di «parabola».[74]

10. L'ORA DELLA GLORIFICAZIONE DEL FIGLIO E DEL PADRE: 17, 1

Nel commentario giovanneo del nostro Autore troviamo una sola citazione dell'inizio della preghiera sacerdotale di Gesù, in cui il termine «ora» giunge al culmine e alla sintesi del suo valore di rivelazione: «Gesù disse: Padre, è venuta l'ora, glorifica il Figlio tuo perché il Figlio glorifichi te» (17, 1). Questa enunciazione viene accostata dall'interprete ad un altro passo nel quale Gesù designa se stesso con il nome di Figlio.

> Egli annuncia chiaramente di essere il Figlio di Dio dicendo: «A colui che il Padre ha santificato e mandato nel mondo, voi dite: bestemmi, perché ho detto: sono il Figlio di Dio?» (10, 36); e ancora: «Padre è venuta l'ora, glorifica il Figlio tuo perché il Figlio glorifichi te» (17, 1).[75]

Questa citazione si trova all'inizio del commentario, nel punto in cui l'esegeta, volendo spiegare il titolo «Logos» dato a Gesù, enumera gli altri titoli con i quali viene denominato o denomina se stesso; tra questi vi è il nome Figlio, e per mostrarlo Origene adduce 17, 1 senza esporre il significato dell'ora. Una indicazione di tale significato è data invece nel corso

---

[73] Io Com XXVIII, 235-237, p. 423.

[74] Cf. Ct Com, prologus, p. 23; Cels 4, 87, p. 400. Cf. L. Brésard - H. Crouzel - M. Borret, Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Tome I, Paris 1991, 132, nota 2.

[75] Io Com I, 128, p. 26.

dell'esegesi di Mt 26, 1, che abbiamo già considerato sopra per la spiegazione, svolta in tale pagina esegetica, dell'ora di 2, 4. Riprendiamo il testo:

> Dice in un passo a sua madre: «La mia ora non è ancora venuta» (2, 4), e ancora: «adesso la mia anima è turbata e che cosa devo dire? Padre salvami da questa ora. Ma per questo sono giunto a questa ora» (12, 27) e ancora: «Padre è venuta l'ora, glorifica il Figlio tuo perché il Figlio glorifichi te» (17, 1); in questo modo ha stabilito l'ora della passione del suo Figlio (...). Era necessario che egli, avvicinandosi l'ora, pregasse di più, non una volta sola, né due, ma tre volte, finché l'ora fosse venuta con pienezza.[76]

Due elementi offre qui l'esegeta: anzitutto il contenuto della ora è la passione, la sofferenza del Signore; inoltre tale ora era nel disegno di Dio, stabilita dal Padre così che non poteva accadere se non nel punto fissato e non poteva venire cambiata da nessuno.

Nel commento al Cantico, a proposito della frase della sposa: «La sua sinistra è sotto il mio capo e la sua destra mi abbraccia» (Ct 2, 6) Origene richiama il detto dei Proverbi riguardo alla Sapienza: «Lunghi giorni sono nella sua destra e nella sua sinistra ricchezza e gloria» (Pr 3, 16) e applica nel modo seguente:

> Sinistra è quella in cui si dice che la Sapienza contiene «ricchezze e gloria». Orbene, quali ricchezze e quale gloria ha la chiesa se non quelle che ha ricevuto da colui che «da ricco che era si è fatto povero (2 Co 8, 9) per arricchire la chiesa della sua povertà? Quale è la gloria? Senza dubbio quella di cui dice: «Padre glorifica il tuo Figlio» (17, 1) designando certamente la gloria della passione. La fede nella passione di Cristo, ecco la gloria e la ricchezza della chiesa che sono contenute nella mano sinistra dello sposo.[77]

La glorificazione domandata da Gesù per la sua ora è la passione. La stessa esegesi si trova nella omelia 6a sull'Esodo svolta in modo alquanto più articolato; commentando le prime parole del cantico di Mosé dopo l'attraversamento del mar Rosso, l'interprete insegna:

> «Cantiamo al Signore perché si è gloriosamente glorificato» (Es 15, 1); come se non fosse bastato: «si è glorificato» ha aggiunto «si è gloriosamente glorificato». Certamente per quello che posso congetturare mi sembra che una cosa è essersi glorificato, un'altra essersi gloriosamente glorificato. Infatti il mio Signore Gesù Cristo quando prese la carne dalla Vergine per la nostra salvezza si è certo glorificato, poiché «venne a cercare quello che era perduto» (Mt 18, 11) però non si è «glorificato gloriosamente». Infatti è detto di

---

[76] Mat Com A, 74-75, pp. 174-175.

[77] Ct Com 3, p. 196.

lui: «L'abbiamo visto e non aveva bellezza né splendore, e il suo volto era spregevole più di tutti i figli degli uomini» (Is 53, 2-3). Fu glorificato anche quando andò alla croce e sopportò la morte. Vuoi sapere perché fu glorificato? Lo dice egli stesso: «Padre, è venuta l'ora, glorifica il Figlio tuo perché il Figlio glorifichi te» (17, 1). Per lui dunque era gloria anche la passione della croce, però questa gloria non era gloriosa ma umile (...). In questi eventi il Signore fu glorificato, ma, per così dire, umilmente, non fu glorificato gloriosamente.[78]

L'ora della glorificazione ha chiaramente come contenuto la passione, la morte, che per Gesù è anche gloria in quanto in tale ora realizza la redenzione e la salvezza del genere umano che era perduto ed è stato da lui ritrovato e salvato. La passione e morte è per Gesù una gloria umile; la gloria gloriosa consiste nella risurrezione e nella seconda venuta.[79]

11. Temporalità e storia, escatologia e cristologia

Dall'esame e dall'esposizione dei tratti esegetici di Origene riguardanti i testi giovannei in cui ricorrono i termini temporali, anche se non di tutti questi detti ci è pervenuta l'interpretazione, si delinea la concezione che, in rapporto all'evangelista, l'esegeta esprime riguardo al tempo e alla storia, all'escatologia e alla cristologia.

Il termine «ora» qualificato da un numerale: decima, sesta, settima, assume significato dal valore del numero che la specifica. Il valore positivo del numero dieci conferisce all'«ora decima» dell'incontro tra Gesù e i primi seguaci il significato di perfezione e di compimento della sequela dei disce-

---

[78] Ex Hom 6, 1, p. 192.

[79] L'esegeta continua infatti: «"Occorreva che il Cristo patisse queste cose e così entrasse nella sua gloria" (Lc 24, 26). "Quando verrà nella gloria del Padre e degli angeli santi, quando verrà nella sua maestà" (Lc 9, 26) "a giudicare la terra" (Sl 96, 13; 97, 9), quando ucciderà il vero Faraone, cioè il diavolo "con lo spirito della sua bocca" (2 Ts 2, 8), quando dunque risplenderà nella maestà del Padre suo e dopo l'avvento nell'umiltà mostrerà a noi il secondo avvento nella gloria, allora non solo il Signore sarà glorificato, ma sarà anche "gloriosamente glorificato" (Es 5, 1), quando "tutti onoreranno il Figlio come onorano il Padre" (Gv 5, 23)» (Ex Hom 6, 1, p. 192). Il testo 17, 1 ricorre ancora una volta nell'opera origeniana, senza commento, semplicemente citato in funzione della dimostrazione della necessità di pregare; esso è inserito in una serie di passi addotti nell'argomentazione del teologo: «Giovanni trascrive la preghiera quando dice: "Gesù parlò così. Quindi alzati gli occhi al cielo disse: Padre, è venuta l'ora, glorifica il Figlio tuo perché il Figlio tuo glorifichi te" (17, 1); e ancora: "Sapevo che sempre mi ascolti" (11, 42) che detto dal Signore e scritto dall'evangelista mostra che chi prega sempre, sempre è esaudito» (Orat 13, 1, p. 326).

poli nei confronti del Maestro. Il numero sei, che secondo la simbolica dei numeri ha senso negativo, conferisce all'«ora sesta», in cui la donna samaritana abbandona la brocca riempita con l'acqua del pozzo, conferisce al recipiente e all'acqua in esso contenuta il suo significato negativo; trattasi di un'acqua tanto inferiore a quella offerta da Gesù quanto la dottrina dei samaritani, simboleggata dall'acqua del pozzo, era inferiore all'acqua costituita dalla rivelazione portata da Gesù; l'«ora sesta» è il tempo della stanchezza sentita da Gesù nella calura dopo il viaggio. Il numero sette, che segnando il sabato come giorno di riposo diviene l'immagine e il tipo della quiete, comunica tale senso all'«ora settima», in cui la febbre lascia il figlio dell'ufficiale, guarito in quello stesso istante dalla parola di Gesù.

L'«ora» dell'adorazione in spirito e verità, in cui cessa il culto di Dio sul monte dei Samaritani e in Gerusalemme, segna la distinzione escatologica: escatologia attuata è l'adorazione inaugurata nel tempo presente dalla presenza di Gesù, sia quella dei molti ancora imperfetti sia quella dei perfetti; escatologia futura è l'adorazione che si svolgerà nella visione diretta di Dio nella vita eterna in cielo.

In modo simile l'«ora» designa l'escatologia realizzata e quella futura nel discorso delle opere; l'escatologia presente è il passaggio degli uomini, dalla morte del peccato alla vita della fede, che accade nel momento attuato per ognuno dall'ascolto della parola del Figlio di Dio; l'escatologia futura è il giorno della risurrezione dei corpi. Fin qui il termine «ora» non designa direttamente il tempo di Gesù, anche se la venuta e la presenza di lui sono determinanti per causare la realtà contenuta nell'«ora».

L'escatologia futura culmina nel significato del «sabato»; nel tempo presente, in cui si svolge la storia, Dio Padre continua a lavorare, e con lui lavora il Figlio, nell'operazione dell'economia della salvezza; il sabato segnerà il secolo futuro, quando Dio cesserà da ogni lavoro e concederà a tutti i credenti di celebrare con lui e con i suoi angeli la festa del riposo definitivo.

I passi che trattano dell'«ora» di Gesù, dichiarata come non ancora venuta, a Cana e quando restano senza successo i tentativi di arrestare Gesù, e come venuta nell'istante del turbamento dell'anima di lui e nel momento della preghiera sacerdotale, designa il mistero della passione e morte del Signore, che forma già l'inizio della sua glorificazione, e significa altresì la totale libertà del Salvatore, di fronte alle potenze create, nel vivere la sua sorte, nel realizzare il progetto stabilito dal Padre su di lui.

A tale ora sono associati i suoi discepoli: l'ora in cui saranno messi a morte dai persecutori, i quali con tale comportamento penseranno di tribu-

tare culto a Dio, rende i credenti simili a Gesù, nel quale per primo si è compiuta la sorte profetizzata per tale ora.

Il «mio giorno», significando il mistero della nascita di Cristo e quello della sua morte e risurrezione profeticamente contemplato con esultanza da Abramo in Isacco, ha come contenuto la persona stessa di Gesù. Il «giorno», poi, in quanto si contrappone all'oscurità della notte, designa la persona stessa di Gesù come luce del mondo; «ora» di Cristo e «giorno» di Cristo nell'ermeneutica origeniana, convergono con il mistero di Cristo fino alla identità.

Da quanto siamo venuti dicendo appare che l'esegesi dei termini temporali conduce alla centralità della persona di Cristo e alla partecipazione e assimilazione dei credenti a lui. L'«ora» di Cristo dapprima non venuta poi presente è il mistero della sua passione e morte; il «giorno» di Cristo comprende anche la sua nascita e la sua risurrezione ed esplicita simbolicamente il valore di luce illuminante della sua persona. L'«ora» dell'adorazione autentica inaugurata dalla venuta di lui, presente e attuale nel tempo della chiesa, futura nella liturgia celeste dei beati, l'«ora» della risurrezione dalla morte alla vita nella fede e della risurrezione della carne alla fine del tempo, il «sabato» della quiete nella felicità della festa del riposo di Dio, mostrano la valutazione positiva che Origene ha del tempo e della storia, illustrano la sua concezione dell'escatologia attuale e della tensione all'escatologia futura, insieme offrono importanti elementi della sua dottrina su Cristo.[80]

È interessante osservare che il pensiero sul tempo, sulla storia e il suo valore, attraverso la dottrina escatologica e cristologica provengono al nostro Autore non dalla filosofia greca che svalutava il tempo, non aveva il senso della storia,[81] e nella quale anche il mito non raggiungeva il sentimento della storicità,[82] ma dalla rivelazione biblica che ha immesso nello sviluppo del pensiero umano la scoperta del significato del tempo e della storia.[83]

---

[80] Cf. H. Crouzel. "Origène devant l'Incarnation et devant l'histoire", *Boulletin de Littérature Ecclésiastique* 61 (1960) 92-96. 100-101.

[81] Cf. J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, München 1955, 86. 88. 100-109.

[82] Cf. F. Chatelet, *La naissance de l'histoire*, Paris 1962, 37. J. Vernant, *Myte et pensée chez les Grecs. Étude de psychologie historique*, Paris 1965, 78. H. C. Puech, "Temps, histoire et myte dans le Christianisme des premiers siècles", in: *Proceeding of the 7th Congress for the History of Religion*, Amsterdam 1951, 33-52.

[83] Cf. H. De Lubac, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *o.c.*, 92-104. 195-206. 278-294.

Attraverso le pagine esegetiche esaminate risulta l'inserimento di Origene nella grande Tradizione che esponeva la Scrittura e viene offerto il suo contributo di animazione per continuare il cammino interpretativo e dottrinale della chiesa nel nostro tempo.

Via Petrarca 115 Giuseppe Ferraro
80122 Napoli

Luca Pieralli, O.C.D.

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae: La famiglia C*

I manoscritti raggruppati da H. Delehaye sotto la sigla C sono tutti di provenienza italo-greca e sono databili tra la seconda metà del dodicesimo secolo e l'inizio del secolo successivo. Si tratta di Sinassari[1] il cui archetipo, come pensava già H. Delehaye[2] fu importato da Costantinopoli e non si può quindi parlare di Sinassari italo-greci veri e propri, costituenti cioè una tradizione totalmente autonoma. Le menzioni dei santi locali, posteriori al X secolo, si trovano infatti in note aggiunte ai margini che rimandano talora a composizioni più ampie che si dovevano trovare in fogli inseriti alla fine del volume, ma di cui non ci è rimasta traccia. Il contenuto del libro liturgico è perciò rimasto libero da infiltrazioni di tipo locale e si limita a registrare le memorie dei santi secondo il proprio costantinopolitano nel quale, del resto, erano entrate anche le memorie dei santi occidentali precedenti il X secolo. I santi venerati nell'Italia greca sono infatti per tale periodo, quelli dell'uso liturgico di Costantinopoli[3]. Ritroviamo la commemorazione della fondazione della nuova Roma (11 maggio) con il ricordo dei patriarchi di Costantinopoli da Metrofane del quarto secolo (4 giugno) a Nicolò I il mistico, morto il 15

---

* Questo lavoro costituisce la prima fase di una ricerca iniziata nel 1990 sui sinassari manoscritti italo-greci. Il contributo che pubblichiamo in questa sede è una parte della nostra tesi di licenza in Scienze ecclesiastiche orientali presentata presso il Pontificio Istituto Orientale. Cogliamo l'occasione per esprimere i nostri più sinceri ringraziamenti a Mgr. P. Canart ed al Prof. V. Ruggieri S.J. per la loro guida ed i loro stimolanti suggerimenti.

[1] Seguiamo qui, per evitare equivoci, l'uso proposto da J-M. Sauget, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites*, Bruxelles 1969, p. 24, nota 5. Useremo l'iniziale maiuscola per indicare il libro e la minuscola per riferirci alla notizia. Per il significato del termine Sinassario cfr. H. Delehaye, "Le Synaxaire de Sirmond", AB 14 (1895) 396-434 (ristampa in Idem, *Synaxaires byzantins, ménologes, typica*, v. I, London 1977), in partic. pp. 400-403 e soprattutto J. Noret, "Ménologes, Synaxaires, Ménées. Essai de clarification d'une terminologie", AB 86 (1968) 21-24.

[2] H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano...* (Propyleum ad *Acta SS. Novembris*), Bruxelles 1902 (d'ora in poi citato SCP). Per la classe C cfr. *Prolegomena ad* SCP LVII.

[3] Per la dipendenza del calendario italo-greco da quello bizantino vedi A. Ehrard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen Literatur der griechischen Kirche*, vol. I, Leipzig 1937, pp. 285-286.

maggio del 925. L'oblio dei santi italo-greci, posteriori al decimo secolo, nei libri liturgici della capitale, oltre che per il distacco politico-militare tra Costantinopoli e l'occidente che si va sempre più evidenziando nel secolo XI, va visto all'interno di quel fenomeno generale di "chiusura delle collezioni agiografiche"[4], verificatosi tra il IX e X secolo, prima per i menologi e poi per i sinassari, soprattutto dopo il trionfo dell'iconodulia. Il primo ambito in cui si verifica questo fenomeno è quello dell'innografia[5]. Nei secoli seguenti vennero tuttavia composte, a livello locale, lunghe vite di santi che fiorirono tra la fine del IX e la fine del XII secolo, come accade appunto nel caso di Luca, vescovo di Isola Capo Rizzuto[6].

Il presente studio intende occuparsi di questo tipo di testimoni del Sinassario di Costantinopoli, chiamati da Delehaye *famiglia C.* A conferma di quanto verremo constatando in seguito sulla circolazione di questo libro liturgico in Italia meridionale, ci sembra però utile ricordare la presenza in questa regione di esemplari del Sinassario appartenenti ad altre classi.

L'attuale *Cryptensis B.γ.V,* di origine italo-greca, posseduto dal monastero di S. Elia di Carbone, ai confini tra la Lucania e la Calabria, si può infatti riallacciare alla famiglia B, rappresentata dal famoso Sinassario illustrato *Vat. gr. 1613*, conosciuto come menologio di Basilio II. Ugualmente sono italo-greci i più recenti sinassari B testimoniati dai manoscritti criptensi *B.γ.I, B.γ.II, B.γ.III.*

Si possono trovare inoltre anche manoscritti che rappresentano la famiglia F di Delehaye, ritenuta già da questo studioso un'adattamento del Sinassario della capitale alla chiesa dell'Asia minore[7]. Sull'origine e la provenienza della famiglia F restano comunque delle difficoltà in quanto si hanno sia testimoni di sicura origine italo-greca, cipriota e palestinese. Il capostipite stesso della famiglia F, il *Laur. S. Marci 787*[8], del 1049-1050, pone notevoli problemi di

---

[4] E. Follieri, "Il culto dei santi nell'Italia greca", in *La chiesa greca in Italia,* vol. II, Padova 1973, p. 556 ed anche della stessa autrice, "I rapporti tra Bisanzio e l'occidente nel campo dell'agiografia", in *Procedings of the XIIIth. International Congress of Byzantine Studies,* London 1967, p. 360.

[5] Cfr. E. Follieri, "Santi occidentali nell'innografia bizantina", in *Atti del convegno internazionale sul tema: l'Oriente cristiano nella storia della civiltà,* Roma 1964, pp. 251-271.

[6] Cfr. infra n. 148.

[7] Cfr. H. Delehaye, *Prolegomena,* in SCP.

[8] F. Rostagno – N. Festa, "Indice dei codici greci Laurenziani non compresi nel catalogo del Bandini", *Studi Italiani di Filologia Classica* 1 (1893) 196. Sono riprodotte tre

localizzazione, ma non è indubbia una sua origine italo-greca[9]. È sicuro però che il manoscritto è stato a Cipro nel XII secolo, come mostrano alcune note marginali[10]. Pur restando aperto quindi il problema di un'origine italo-greca del capostipite della famiglia F, è però sicuro che tale classe sia stata presente in Italia meridionale, come ci testimonia anche il *Vat. gr. 2095*[11] di sicura fattura italo-greca. I manoscritti italo-greci che ci riportano il testo del Sinassario ci offrono quindi una varietà di esempi che si rifanno alle diverse famiglie costantinopolitane e ci permettono così di parlare di una notevole apertura della nostra provincia alle istanze culturali della capitale[12]. Scopo del presente lavoro è offrire una visione sufficientemente chiara del contenuto agiografico dei manoscritti *Barberini Graeci 475* e *500* qui aggiunti, non presenti nei *synaxaria selecta,* in confronto con gli altri testimoni della classe C di Delehaye; vengono, inoltre, inseriti per la prima volta, nella loro completezza[13] i manoscritti *Neap. II. C. 31* (Ch) e *Crypt. B. γ. IV* (Cd). Le considerazioni che seguono circa la derivazione dei sinassari contenuti nei

---

tavole del manoscritto in K. e S. Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, X, Boston 1939, pl. 697-700.

[9] Si sa che è stato scritto da un monaco Saba del monastero della Theotokos τοῦ Καλαμίου, ma non è chiaro se si tratti della laura palestinese di Kalamon, cosa che porrebbe il nostro manoscritto in stretta dipendenza con il *Par. gr. 1590*, o di un'altra località. La scrittura è a parere di P. Canart "nettement archaisante, un peu anguleuse, rassemble fort aux écritures conservatrices de l'Italie méridionale..." cfr. P. Canart, "Écritures livresque chypriotes du milieu du XI siècle au milieu du XIII et le style palestino-chypriote 'epsilon'", *Scrittura e Civiltà* 5 (1981) 17-75, part. p. 29, n. 36; Idem, "Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes normand et souabe. Aspects matériels et sociaux", *Scrittura e Civiltà* 2 (1978) 103-162; in part. p. 130, n. 54. Cfr. pure E. Follieri, "Attività scrittoria calabrese nei secoli X-XI", in *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale. Atti dei IV e V incontri di Studi Bizantini*, Reggio Calabria 1976 e 1978, Reggio Calabria 1983, pp.103-142, spec. p. 106, n. 8.

[10] Un testimone F di sicura origine cipriota è il *Crypt. B. γ. XVIII* ed il *Par. gr. 1592.* Note marginali confermano invece che anche il *Par. gr. 1590* si è trovato a Cipro nel XII secolo.

[11] A proposito cfr. P. Canart, "Le livre grec", *cit.* in part. p. 130, n. 53. Le affermazioni di Canart sono state riprese da M. Stelladoro in una nota, "Il Vaticanus Graecus 2095", AB 110 (1992) 61-65 che offre una breve descrizione paleografico-codicologica del manoscritto ed una descrizione del suo contenuto.

[12] Sulla possibile presenza di testimoni della famiglia M in Italia meridionale cfr. infra, p. 469-470 con bibliografia.

[13] Naturalmente per il periodo qui considerato e cioè quello per il quale i due manoscritti del fondo Barberini citati conservano sinassari. Una completa rassegna delle memorie presenti nei testimoni della classe C sarà fornita dall'edizione critica dei testi in questione attualmente in corso ad opera di un gruppo di ricercatori del Pontificio Istituto Orientale di Roma e dello scrivente.

testimoni considerati, come le relazioni tra i sottogruppi individuati, costituiscono solo la prima fase di una ricerca che potrà essere considerata definitiva solo con l'edizione completa dei testi in questione.

I. Descrizione dei Testimoni

Vogliamo proporre in questa sede una descrizione[14] dei due testimoni che più precisamente costituiscono l'oggetto del nostro lavoro: i manoscritti *Barberini greci 475 e 500*. Si tratta infatti, come noto, di due codici appartenenti ad un fondo molto importante, ma che in larga parte non è stato ancora catalogato. Premettiamo a questa descrizione le segnature dei manoscritti[15], già usati da H. Delehaye, dicendo semplicemente, tra parentesi, qual'è la loro provenienza[16] ed il periodo per il quale conservano i sinassari:

C = *Mess. gr. 103* (calabrese, contiene sinassari per il periodo dal 1 settembre al 28 agosto).

Ca = *Mess. gr. 76* (calabrese, contiene sinassari per il periodo dal 4 ottobre al 19 gennaio).

Cb = *Ambr. B 104 sup.* ("otrantino", contiene sinassari dal 6 settembre al 2 marzo).

Cc = *Ambr. D 74* (calabrese, contiene sinassari dal 1 ottobre al 6 febbraio).

---

[14] Il metodo di descrizione che qui adoperiamo si ispira a quello proposto da V. Jemolo e M. Morelli, *Guida a una descrizione uniforme dei manoscritti ed al loro censimento,* (Istituto centrale per il catalogo unico delle biblioteche italiane e per le informazioni bibliografiche), Roma 1990. Avendo tale schema come riferimento ideale previlegiato la descrizione di manoscritti latini ce ne distanziamo qualora si propone l'analisi di elementi non pertinenti allo studio dei manoscritti greci.

[15] Di questi codici, per economia di spazio, non forniamo una bibliografia completa. Saranno indicati di volta in volta i riferimenti bibliografici utili ai nostri fini.

[16] I codici calabresi qui presentati sono tutti in scrittura di Reggio (cfr. qui di seguito) o in grafie ad essa fortemente vicine. Gli altri testimoni che qui definiamo otrantini sono accomunati dal fatto di essere stati vergati in una grafia, che se non sempre può essere collegata con il modello otrantino canonico, presenta tuttavia elementi che lasciano ipotizzare con sicurezza un'origine che permette di attribuire i nostri manoscritti all'area apulo-lucana. Usiamo perciò l'aggettivo "otrantino" con una certa ampiezza riferendoci, oltre alla grafia, alla zona in cui i nostri testimoni hanno circolato. L' *Ambr. Q. 40 sup.* al f. 1v. reca, ad esempio, una nota obituaria che ricorda la morte di Guglielmo arcivescovo d'Otranto, segno che il manoscritto circolava in ambito otrantino e forse nella stessa cerchia vescovile. Per le caratteristiche della scrittura di Otranto nella sua più tipica espressione si rimanda ad A. Jacob, "Les écritures de Terre d'Otrante", in *La paléographie grècque et byzantine (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 559)*, Paris 21-25 octobre 1974, Paris 1977, pp. 269-281.

Cd = *Crypt. B. γ. IV* (calabrese, contiene sinassari dal 27 settembre al 16 aprile).

Ce = *Par. gr. 1624* (calabrese, contiene sinassari da settembre fino al 17 di agosto).

Cf = *Ambr. Q 40 sup.* ("otrantino", contiene sinassari dal 29 settembre al 21 giugno).

Cg = *Lips. R. II. 25* (calabrese, contiene sinassari da marzo ad agosto).

Ch = *Neap. II. C. 31* ("otrantino", contiene sinassari per tutto l'anno)[17].

1. X= Barb. gr. 475[18]

Descrizione esterna

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, fondo Barberini, numero 475.

composizione materiale: si tratta di un manoscritto omogeneo al quale sono premessi i fogli di guardia 1-4 e 195-196.

datazione: al f. 171r. si ha la sottoscrizione che reca la data 1174.

materia: membranaceo. La pergamena è grossolana e mal lavorata, mal ripulita, assai fine, ma rigida con buchi e "scollature" ai margini. Si presenta di un bianco sale dal lato carne e giallastra dal lato pelo. Il codice ha subito dei deterioramenti di natura esterna come mostrano i margini che sembrano

---

[17] Tra i testimoni "otrantini" va annoverato anche il foglio di guardia premesso al manoscritto *gr. 6* della Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele di Roma, manoscritto di origine italo-greca contenente gli scoli ad Omero, che reca il testo dell'11 novembre e più precisamente, acefala, la notizia di Menna, Vittore e Vincenzo e mutila quella di Teodoro studita. Si constatano in questo foglio le stesse caratteristiche dei testimoni "otrantini": scrittura locale, specchio di scrittura a piena pagina, stesso modo d'introdurre gli elogia. Cfr. *Catalogi Codicum Graecorum qui in minoribus bibliothecis italicis asservantur...*, accuravit et indices adiecit Christa Samberger, vol. II, Lipsiae 1968, pp. 226-227.

[18] Per la bibliografia sul manoscritto, come anche per il successivo *Barb. gr. 500,* cfr. P. Canart – V. Peri, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1970; M. Buonocore, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980),* Città del Vaticano 1986; M. Ceresa, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1981-1985),* Città del Vaticano 1991. La bibliografia sul *Barb. gr. 475* appare soprattutto rivolta all'analisi di aspetti particolari e per lo più di singole note marginali aggiunte al Sinassario riferentesi a determinati avvenimenti storici; l'unica descrizione, in senso stretto, del manoscritto è quella proposta da G. Garitte, "Une tentative de suppression du rite grec en Calabre en 1334", in *Miscellanea Mercati*, vol. III, Città del Vaticano 1946, pp. 31-40, ormai invecchiata da molti punti di vista. Durante la nostra analisi ci riferiremo perciò parecchie volte a tale descrizione segnalando di volta in volta quello che ci sembra vada corretto.

anneriti dal fuoco ed aloni di umidità presenti quà e là, ma in particolare ai ff. 128v. e 129r.

carte: I-IV, 5-194, V-VI (numerati 195 e 196 insieme al codice). I fogli di guardia I-IV, che verranno analizzati in seguito nel loro contenuto, sono databili per la scrittura al secolo XI *ex.*; i fogli di guardia V e VI invece sono del XII secolo. Va segnalato che, al f. 39, costituito dalla sola colonna di sinistra del testo, la numerazione è stata posta prima della mutilazione del foglio.

dimensioni: 250 x 205 mm. Lo specchio scritto è ca 170x140 mm.

fascicolazione: i 26 fascicoli che compongono il codice sono tutti quaternioni eccetto un binione (da 13 a 16) e quattro ternioni, rispettivamente i fogli da 17 a 22, da 94 a 99, da 124 a 129 e da 188 a 193. Nel quaternione costituito dai ff. 144-153 abbiamo l'inserimento del bifolio 151-152, che come ci dice la nota sul margine superiore *haec in principio huius codicis ponenda erant. incipit autem a. d. XXI septemb.*[19] È utile notare, a proposito della formazione dei fascicoli, che talora si hanno dei fascicoli "artificiali", con bifolia costituiti da due diversi foglietti di pergamena, come mostrano i talloncini presenti ad ex. tra il f. 50 e 51 e l'intero quaternione, che va dal f. 108 a 115, costruito con questa tecnica[20].

segnatura dei fascicoli: i fascicoli rispecchiano tutti la legge di Gregory e solo alcuni sono segnati con cifre greche minuscole nel margine superiore destro[21]. I fascicoli segnati sono ια´ (da 23 a 30 quaternione), ιβ´ (da 31 a 38 quaternione), ιγ´ (da 39 a 46 quaternione), ιδ´ (da 47 a 53 quaternione), ιϛ´ (da 62 a 69 quaternione), ι(ζ´) (da 70 a 77 quaternione), ιη´ (da 78 ad 85 quaternione), κ´ (da 94 a 99 ternione), κγ´ (da 116 a 123 quaternione), κε´ (da 129 a 135 quaternione).

---

[19] La stessa mano scrive al f. 4r. "XIV nov." ed "explicit mensis maius" al f. 150v. e "vide Eusebium lib. 5 Ecclesiasticae historiae deest in Menaeo edito Venet. 1624".

[20] Cfr. J. Lemaire, *Introduction à la codicologie,* Louvain 1989, p. 55.

[21] Cfr. P. Canart - J. Leroy, "Les manuscrits en style de Reggio, étude paleographique et codicologique", in *La paléographie grècque et byzantine, cit.*, Paris 1977 pp. 241-261; in part. p. 253, n. 42. I due studiosi notano che si tratta di una posizione rara o molto rara per i manoscritti, come quello in questione, in scrittura di Reggio, nei quali invece prevale la segnatura nell'angolo inferiore esterno della prima e dell'ultima pagina del fascicolo. Nella loro indagine hanno riscontrato questo modo di segnare i fascicoli, tipico dei manoscritti del IX e X secolo, tra i prodotti in scrittura di Reggio solo nel *Mess. gr. 98, Vat. gr. 1600, Vat. gr. 1871* e nel *Vat. gr. 300,* che appare però solo lontanamente avvicinabile allo stile di Reggio.

foratura: i fori destinati alla rigatura sono evidenti in molti fogli del manoscritto sul margine esterno vicino al bordo della pergamena. Ciò testimonia che forse il manoscritto non è stato mai rifilato. La forma dei fori è però diversa: abbiamo infatti sia forellini circolari (eseguiti forse a punta secca) e tagli più allungati (eseguiti forse a temperino).

rigatura: il manoscritto è rigato con il sistema 9, che con il sistema 1 è il preferito nei manoscritti prodotti in Calabria e Sicilia, indipendentemente dal tipo di scrittura usato, mentre nel resto dell'Italia greca predominano il sistema 2, 3, 4 ed 11[22]. Il tipo di rigatura è lo 00C2 di Leroy (= Lake I, 1f) ed il 10C2[23] per gli ultimi tre fascicoli del manoscritto. Talora la rigatura è giunta a recidere la pergamena, come vediamo al f. 33r. (rettrici della seconda e terza linea di scrittura). In alcuni fogli si hanno dei rinforzi delle righe eseguiti a matita su influsso occidentale (ex. 148v., 149r., 164r., 15r., 16r.).

unità di rigatura: lo spazio di scrittura ha un'altezza che varia da 190 (ex.f. 172r.) a 153 (ex. 18r.) mm. con un numero di rettrici oscillanti tra 26 e 31. Diamo qui dei dati sull'unità di rigatura, calcolata nell'intero manoscritto, che si riferiscono ai trapassi più vistosi e che quindi sono più utili dal punto di vista critico: ff. 6-13= 5,66/5,76; ff. 14-15= 5,16; ff. 52-131= 6,1/6,6/6,8; ff. 172-196= 5,8/6,29. Ai fini della distinzione, all'interno del manoscritto, di diverse mani, che proponiamo, è utile segnalare anche il diverso rapporto tra le linee del testo e le rettrici. Tale rapporto può essere così riassunto: ff. 4-51 in genere a cavaliere, ff. 51v-133 sotto il rigo; ff. 134-171 in genere a cavaliere; ff. 172-196 sotto il rigo.

inchiostro: l'inchiostro, in genere denso e spesso, varia dal marrone al nero-scuro. Segnaliamo qui i vari cambiamenti di colore all'interno del manoscritto in quanto risulteranno indizi per noi utili nella descrizione della scrittura.

Fino al f. 13r., colonna destra, dopo la prima parola προστάξαι si usa il marrone scuro (tranne al f. 6v., righe 11-17 che sono più chiare). Dal quaternione successivo, si usa un inchiostro più chiaro fino a 51r. col. sin. rigo 9. Da 53v. (col. sin. rigo 6) inizia il nero fino a 171r. (fine del mese di giugno e sottoscrizione) si usa un inchiostro marrone scuro. Da 171r. a 174r. (col.sin.

---

[22] Cfr. P. Canart - J. Leroy, "Les manuscrits...", *cit.*, p. 251 e J. Leroy, "Les manuscrits grecs d'Italie", in *Codicologica, 2. Éléments pour une codicologie comparée*, Leiden 1978, pp. 52-71.

[23] Per i tipi, come per i sistemi, di rigatura cfr. J. Leroy, "La description codicologique des manuscrits grecs de parchemin", in *La paléographie grecque et byzantine, cit.*, pp. 29-41 e sempre di J. Leroy il fondamentale repertorio, *Les types de réglure des manuscrits grecs*, Paris 1976.

rigo 17) si trova un inchiostro nero e da qui fino alla fine (f. 194v.) viene usato un colore piuttosto scuro.

scrittura: il manoscritto è vergato, anche se solo in parte, in scrittura di Reggio[24]. Di tale stile di scrittura, nelle sezioni seconda e quarta, sulla base della suddivisione che proponiamo, ritroviamo una versione molto personalizzata e variata, pur restando all'interno del canone. Appare infatti facile, come già notava G. Garitte[25], vedere delle differenze all'interno di una stessa pagina (cfr. ad ex. f. 35r). Ci sembra infatti che esistano motivi validi per ritenere di poter distinguere alcune sezioni del manoscritto che presentano caratteri propri anche nell'aspetto generale d'insieme. Una prima sezione è quella che va dal f. 4r. a 50v. (16 gennaio). La seconda è quella che, va da 51r. a 133v. (rigo 13 colonna sin.). Una terza parte va dal luogo indicato di 133v. fino a 171v. (fine giugno) ed infine una quarta va da 172 r. fino a 196v. Dal punto di vista grafico possiamo notare un'aderenza più forte ai canoni propri dello stile di Reggio nelle sezioni seconda e quarta, che presentano un modulo fortemente più grande, rispetto alle altre due sezioni, unificate, come vedremo, dalla presenza della sottoscrizione del copista, che presentano invece un tipo di scrittura che potremmo definire, come propone S. Lucà, intermedio tra Rossano e Reggio[26]. Ciò che più sembra distinguere questa mano dallo stile di Reggio vero e proprio è il non ancora regolare contrasto tra lettere larghe e lettere strette, mentre è presente l'aspetto generale d'insieme tipico della scrittura di Rossano. Un posto a parte meritano i ff. 14v. e 15r. che presentano una scrittura corsiveggiante più o meno accentuata. Non si riscontrano divergenze, all'interno del manoscritto, nell'impiego di legature deformanti e di abbreviazioni, limitate per lo più ai soli *nomina sacra* o eseguite per sospensione in fine di parola (ad eccezione di ου a forma di gamma che s'incontra anche in corpo di parola). L'uso dei segni tachigrafici per καὶ e per δὲ è pressochè generale. Si riscontra anche una certa regolarità ed omogeneità, all'interno del manoscritto, per quanto riguarda l'uso di segni d'interpunzione che non si distinguono per un comportamento particolare. Gli elementi che ci consentono tuttavia di parlare di una distinzione tra le varie parti, oltre alle considerazioni precedenti sul modulo relative alla seconda sezione sono:

---

[24] Cfr. P. Canart - J. Leroy, "Les manuscrits...", *cit.*

[25] Cfr. G. Garitte, *cit.*, p. 31. Anche se non condividiamo la sua attribuzione dell'intero manoscritto ad una sola mano.

[26] Cfr. S. Lucà, "Rossano, il Patir e lo stile rossanese", RSBNE 32-33 (1985-86) 155. Il *Barb. gr. 475* figura del resto nello studio citato di P. Canart e J. Leroy a p. 259 tra i *manuscrits en écriture apparentée ou derivée* con l'esplicitazione *partim* tra parentesi.

— la differenza di unità di rigatura, dal momento che si passa da 26 a 31 righe.
— il diverso comportamento, riscontrabile nelle varie parti del manoscritto, nel rapporto tra le linee del testo e le rettrici (cfr. sopra).
— il contrasto tra pieni e filetti più accentuato nell'ultima parte che non nella prima.
— il cambiamento d'inchiostro riscontrabile all'inizio di ogni nuova sezione, anche se fra tutti i motivi addotti appare il più debole, dal momento che si hanno poi anche variazioni all'interno delle stesse sezioni.
— la sottoscrizione del copista (vd. più avanti), alla fine del mese di novembre e del mese di giugno, che contribuisce ad identificare una mano.

Tutti questi elementi sembrano quindi orientarci con chiarezza verso l'individuazione certa di due mani, anche se, come mostra il più accentuato contrasto tra pieni e filetti, non si può escludere una terza mano che avrebbe vergato l'ultima sezione.

ornamentazione: ha un aspetto molto sobrio, l'unico colore usato è il giallo. L'inizio dei mesi (17r. dicembre; 41r. gennaio; 81r. marzo; 102r. aprile; 172r. luglio) è in genere introdotto da una semplice decorazione ad intrecci disegnata in maniera assai grossolana con l'inchiostro del testo e ricoperta di giallo. Si tratta cioè di elementi tipici dell'ornamentazione dei manoscritti italo-greci ed in particolare dei manufatti in scrittura di Reggio.

legatura: è in pelle verde con la sola indicazione della segnatura, senza fregi nè stemmi.

copisti ed altri artefici: la storia del manoscritto si può ricostruire con una certa facilità grazie alla sottoscrizione ed alle varie note marginali che compaiono nel testo. La sottoscrizione (f. 171r.), finora segnalata soltanto da G. Garitte[27], è datata 1174 e ci riporta il nome del copista Giovanni[28], non conosciuto altrimenti, ma che nel manoscritto si sottoscrive al f. 16v, in corrispondenza con la fine del mese di novembre. In questo luogo leggiamo ὦ ἐπιτυχ(ὼν) ἐυχ(ου) ὁ ταlπεινό(!) μοι ἀμαρτολλῶ ιω(αννῃ) ἀβροτίμω. Lo stesso copista alla fine del mese di giugno scrive (f. 171r.), prima della sottoscri-

[27] Cfr. G. Garitte, *cit.*, p. 32. Il manoscritto non è presente nei *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the year 1200* di K. e S. Lake, VII ed VIII, Boston U.S.A. 1937. È però segnalato da R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris 1954, p. 307, che fa peraltro esplicito riferimento a Garitte.

[28] Il nome non figura nei repertori di M. Vogel-V. Gardthausen, *Die griechische Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909; rist. Hildesheim 1966 e di H. Hunger (ed.), *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, voll. I-III, Wien 1981-1990.

zione, nella colonna di sinistra, τέλ(ος) του ἰουν(ίου) μηνὸς ἔτυχε χει|ρὶ ιω(άννου) αβροτίμου. Il testo della sottoscrizione è il seguente:

† ἐτελειώ[θη] τὸ παρὸν|
συναξάριν[...χ]ειρι[29] ιω(άννου) ἀ|
βροτίμου[ ] διστυχ(ους),|
υἱοῦ πέτ(ρου) τ(ῆ) εποινι[μ](ία) γεντιντ( )[30],
εὔχεσθ(ε) καὶ μὴ κατειράσθ(ε) (!)|
δια τα σφαλματ(α) ὅτι καὶ|
ὁ γράφον παραγρα(φει)[31]|
ἐν ετ(ει) ϛχπβ´ ινδ(ι)κ(τιῶνος) ζ|
απ(ριλίου) α´:-

Qui è utile precisare che ἀβροτίμου non è un nome, come lo interpreta Garitte[32], ma un aggettivo raro, usato al posto dei consueti ταπεινὸς ed ἁμαρτωλός, che in genere si trovano nelle sottoscrizioni. Il lessico di Fozio, quello di Esichio e Suida hanno infatti la glossa ἀβροτήμων· ἁμαρτωλός[33]. Si tratta di un gusto particolare dei copisti italo-greci che è stato indicato da Enrica Follieri nel caso dell'aggettivo μελαῖος usato, con lo stesso significato,

---

[29] Rimane difficile pensare con G. Garitte, *ib.*, p. 33, n.32, che qui il buco che si trova nella pergamena alle righe 2, 3 e 4 sia anteriore alla scrittura, dal momento che mancano delle lettere. Anche qualora ciò fosse vero dobbiamo quindi pensare che il buco si sia ingrandito in seguito. A conferma di questo, se ce ne fosse bisogno, si può portare l'iscrizione a fine colonna, opera di una mano più recente, rozza ed incolta, che ricopiando l'*incipit* del colophon scrive ετεληωθ(η) τ(ὸ) παρον σινεξαρην δια|χηρ(ὸς) ιω|(άννου) αβοτημου δυστυχ(ους).

[30] G. Garitte, *cit.*, p. 32 legge τεντιν(.).

[31] L'espressione ὁ γράφων παραγράφει viene segnalata da P. Canart – J. Leroy, "Les manuscrits...", *cit.*, p. 256 anche nel *Marc. grec. 172*, in scrittura di Reggio. Per il valore di quest'espressione, che del resto è ritrovabile anche in manoscritti di diversa provenienza cfr. N. B. Tomadakis, "Ὁ γράφων παραγράφει – μεταγράφετε ὡς εἶναι", *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, ser. 2, 23 (1972-73) 17-20; rist. in *Studia codicologica*, ed. K. Treu, Berlin 1977.

[32] Cfr. *art. cit.*, p. 31.

[33] Cfr. *Photii patriarchae lexicon*, edidit Ch. Theodoridis, Berlin-NewYork 1982, vol. I, p. 13 n. 57 (gli altri lessici a cui si rimanda in quest'edizione sono: *Anecdota Graeca* I, 5, 3, ed. L. Bachmann, Leipzig 1829; *Suidae Lexicon*, α 93 ed. A. Adler, Leipzig 1928, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, α 206, ed. M. Schmidt, v. I, Jena 1858-'64 oppure ed. K. Latte, vol. I, Copenhague). Sempre nel medesimo luogo l'editore sopracitato del Lessico di Fozio c'informa in apparato che la lezione ἀβροτίμων (*Cod. Zavordiensis 95*, sec. XIII-XIV) al posto di ἀβροτίμων (*Berol. gr. act. 22*, sec. XIII) è stata scelta da R. Reitzenstein. Cfr. *Der Anfang des Lexicons des Photios*, Leipzig-New-York 1907, p. 7.

dal copista dei manoscritti *Vatt. graeci 2020* e *2138*[34]. Nel nostro caso troviamo quindi nuovamente confermata, dall'artefice che ha sottoscritto una delle due mani del nostro manoscritto, l'erudizione presente tra alcuni copisti dell'Italia meridionale di quest'epoca.

In basso, sotto la sottoscrizione, troviamo, dello stesso inchiostro e della stessa mano, una nota di restauro effettuato da un sacerdote greco di nome Giovanni Logara[35].

+ ἀνοικοδομίθ(η) δὲ παρὰ | εὐλαβοῦς | ϊερέως, | ιωάννου το[ῦ] τι ἐποινιμ[ίᾳ]| λογαρά, εὔ[χ](ε)σθαι | ὑπερ αὐτοῦ οἱ αναγινωσκ(ον)τ(ες):-

Oltre la scrittura e le frequenti note marginali che ci riportano memorie di santi italo-greci abbiamo anche note che si riferiscono a fatti e località calabresi precise che ci testimoniano la permanenza del manoscritto in questa terra. Tali note sono quelle che, a differenza dei sinassari, hanno attirato l'interesse degli studiosi per il manoscritto. Essendo già state pubblicate ci limitiamo qui solo a richiamarle per poter stabilire la circolazione del nostro esemplare. Sul fondo del f. 51r. dove inizia la prima memoria del 16 gennaio si ha una nota necrologica riferita a Buzzano. Veniamo così in rapporto con una località della diocesi di Oppido, circa 6 km. a nord-ovest di questa città, che possedeva nel 1175 un monastero di S. Vittore dipendente da S. Salvatore di Messina[36].

Da una nota del XIV secolo posta nel margine superiore del f. 59r. (22 gennaio) sappiamo che il libro è stato comprato da Marco, egumeno del monastero di S. Giorgio di Bovalino, dalla moglie dell'arcidiacono della chiesa di Oppido. Al f. 5r. in basso ed in 180v. si legge ad opera di una mano rozza del XV secolo la nota obituaria per un monaco Barnaba del monastero di S. Maria

---

[34] E. Follieri, "Ciriaco ὁ μελαῖος", in *Zetesis*, Door Collega's ... aan Prof. Dr. E. de Strijcker, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 502-528. Prima di questo studio si era erroneamente interpretato quest'epiteto di umiltà come un toponimo e si è attribuita a Ciriaco, originario di Capua, un'origine siciliana e più precisamente di Mili. Che la letteratura erudita trovasse larga diffusione nell'Italia meridionale normanna ce lo testimonia la presenza dei lessici di Cirillo, in scrittura di Reggio, raggruppati da M. Naoumidès, "Σύμμεικτα παλαιογραφικά", in *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 39-40 (1972-1973) 374-375 ed anche il *Vat. gr. 1296*, datato 1205, che contiene Suida; cfr. P. Canart, "Le livre grec...", *art. cit.*, p. 144.

[35] G. Garitte, *ib.*, p. 33, n. 33, ci fa notare che un prete greco con questo nome si ritrova, un secolo più tardi nelle liste delle decime di Tropea in Calabria e rimanda a D. Vendola, *Rationes decimarum Italiae nei secc. XIII e XIV...*, Città del Vaticano 1939, p. 302, n. 439.

[36] Cfr. D. Vendola, *op. cit.*, p. 276, nn. 3886-3887; p. 250, n. 3512 e p. 274, n. 3824 e P. Batiffol, *L' abbaye de Rossano*, Paris 1891, p. 14.

di Popsi, vicino Bovalino, nella diocesi di Gerace[37]. L'avvenimento, oggetto particolare dell'articolo di G. Garitte[38], che si legge nel margine superiore del f. 130v. ed inferiore di 131r. ci riporta invece ad un contrasto tra culto greco e culto latino. La nota, oggi di difficile lettura a causa dell'umidità, soprattutto in 131r. è sempre di Marco di Bovalino come quella.del f. 59v.[39]

Oggetto di questo contrasto è il tentativo di Raimondo, vescovo di Montecassino, di sopprimere il rito greco, difeso tenacemente dai tre vescovi locali. Abbiamo quindi una testimonianza che ancora in questo periodo l'elemento greco aveva la preminenza in Calabria. Dal XV secolo in poi non riusciamo a ricostruire, sulla base dei dati in nosto possesso, la storia del manoscritto fino a quando è entrato a far parte della biblioteca Barberini, riunita dal cardinal Francesco, bibliotecario dal 1626 al 1633, nel nuovo palazzo Barberini nel 1639[40]. Il fondo è entrato alla Biblioteca Vaticana nel 1902 dove ha ricevuto la segnatura attuale. Le segnature più antiche sono del XVIII secolo, ma verso la metà del XIX secolo Sante ed Alessandro Pieralisi diedero ai codici una nuova segnatura. Del manoscritto in questione S. Pieralisi scrive: *Codex membr. in f. signatus n. 66. Constat foliis 196 (ἀκέφαλος et huc illuc mutilus). Incipit a mense novembre die...et desinit in diem XXV Iulii...Menologium (liber ecclesiasticus graecorum, iuxta Allatium ordine duodecimus) a. m. fol. 3v. e 4r. adsunt nonnulla troparia cum notis musicis*[41].

Descrizione interna

fogli di guardia: i fogli 1-4 e 195-196 sono di guardia e non appartengono quindi al manoscritto in questione.[42] I ff. 1-3 portano il testo liturgico dei

[37] Le due note sono citate da E. D'Agostino, "Bibliografia dei monasteri basiliani della diocesi di Gerace", BBGG 24 (1970) 144 e 149 e più recentemente, sulla stessa rivista, "Ricerche sul monastero di S. Maria di Popsi" BBGG 34 (1981) 92.

[38] Cfr. in particolare *art. cit.*, pp. 36-40.

[39] S. Gemelli, *Storia, tradizioni e leggende a Polsi d'Aspromonte*, Reggio Calabria 1974 a p.161 riporta il testo delle due notazioni già segnalate da G. Garitte, *cit.*

[40] Cfr. J. Bignami-Odier, *La bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI*, Città del Vaticano 1973.

[41] Cfr. *Inventarium codicum manuscriptorum Bibliothecae Barberinae, redactum et digestum a D. Sancte Pieralisi Bibliotecario et in tomos vigintitres distributum*, tomus II (Biblioteca Apostolica Vaticana sala consultazione manoscritti 377).

[42] È utile segnalare, ad opera di una mano recente (XV-XVI sec.) la presenza di alcune correzioni e notazioni eseguite con inchiostro blu (le parole o le lettere tra parentesi, nel manoscritto, sono scritte in blu): f. 13v. περί(φ)ανους καὶ ἐνδόξου (μέγεθος); f. 118v. (καὶ τὰ ῥυσθηναι καὶ γὰρ ετοιχεν αὐτὸς φόβω τῶν ἀλγηνων ἀ εξίου συγγενέιας είπῶν ἐγγισας δὲ τῶ βόμῳ); f. 137r. nel margine inferiore destro è scritto εικονος per integrare il testo; f.

κανόνες τῆς Ὀκτωήχου, ὁ Ἀναστάσιμος, ὁ Σταυροθεοτοκίος καὶ τῆς θεοτόκου εἰς η', καὶ τοῦ Τριωδίου εἰς ς' secondo il testo, con poche varianti, riprodotto nell'edizione del Triodio romano (TR)[43] fino alla καταβασία dell'ode θ' (cfr. *ib* , p. 107) dove si ha il φυτάγος. Dopo (ff. 3v-4r.), in una disposizione originale rispetto alle edizioni a stampa, gli sticheri idiomeli Ἔφθασε καιρὸς (cfr. TR p. 108) ed Ἔλαμψεν ἡ χάρις σου κύριε (TR p. 111), e per finire τὸ στάδιον τῶν ἀρετῶν ἠνέῳκται del mattutino (TR 108). Questi sticheri recano una notazione musicale mediobizantina[44], ma che presenta ancora molti punti di contatto con il sistema antico. Nel f. 4v. troviamo tre disegni ornamentali allineati raffiguranti uccelli di cui sono disegnati rozzamente soltanto i contorni, rispettivamente con l'inchiostro rosso delle iniziali il centrale e con l'inchiostro con cui è scritto il testo i laterali. Dopo di essi si riportano, anche qui in una disposizione originale rispetto all'edizione a stampa (TR 115-146), i testi dei triodi di Teodoro e Giuseppe che appaiono unificati nel titolo ποίημα Ἰωάννης καὶ Θεωδόρου.

I ff. 1-4 presentano la rigatura 44E1 nei tipi di J. Leroy (= Lake I, 40 a). La scrittura è di forma rotonda con tendenza corsiva ed è riconducibile all'ambiente italo-greco. Si notano poche maiuscole e poche legature deformanti. Le abbreviazioni sono limitate, per lo più, ai soli *nomina sacra*. S'inizia a vedere un certo contrasto tra lettere grandi a nocciolo largo (φ, β, λ, ψ, δ) e lettere piccole (η, ς ecc.) che avvicina molto la scrittura a quella di Reggio. I ff. 195-196 recano un frammento di un evangeliario del XII secolo, in scrittura di Reggio[45], con tipo di rigatura 44C1, scritti su di una colonna di 28 righe[46].

137r. colonna sinistra Ιουστι(ΝΙ)ανοῦ; f. 137v. margine superiore interno δεχομενητροφηνονδεν; f. 138r. colonna destra rigo quarto dal basso (κ)ατεφλεξε; f. 140r. ισ(α)ακίου.

[43] Cfr. *Τριώδιον κατανυκτικὸν* ... Ἐν Ῥώμῃ 1879.

[44] La presenza di fogli con notazione musicale in questo codice era già stata segnalata da L. Tardo, "I codici melurgici della Vaticana ed il contributo alla musica bizantina del monachesimo greco della Magna Grecia", *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 1 (1931) 238-246, in part. p. 243, n. 16, anche se non individua i testi e si limita a definirli "canti per la quaresima". Inoltre i fogli sono collocati tra i "Triodi e Penticostari con semiografia neobizantina" insieme con il *Barb. gr. 411* ed il *Reg. gr. 59,* senza notare affatto la peculiarità delle loro notazioni musicali. Cfr. C. Hannick, "Byzantinische Musik", in H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* (Byzantinisches Handbuch, V, 2), München 1978, pp. 181-218. Cfr. inoltre C. Høeg, *La notation ekphonétique* (Monumenta Musicae Byzantinae. Subsidia, I/2), Copenhague 1935, p. 24.

[45] Non appare tuttavia motivata l'identificazione del copista del manoscritto a cui appartengono questi fogli con quello del *Barb. gr. 448*, proposta da G. Garitte, *art. cit.*, p. 31, n. 29, sulla base del fatto che "...ont les mêmes dimensions, la même disposition du texte, la même ornamentation, la même réglure et la même écriture...". In una scrittura così fortemente normalizzata esiste infatti la difficoltà d'identificare la stessa mano in mano-

Contenuto (ff. 5-194) contiene i sinassari per i giorni che vanno dal 14 novembre al 26 luglio con frammenti delle memorie che vanno dal 22 al 25 settembre presenti nel bifolio 151-152 (vedi sopra).

2. Y= Barb. gr. 500[47]

Descrizione esterna

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, fondo Barberini n. 500.

composizione materiale: si tratta di un manoscritto omogeneo.

datazione: seconda metà del XII secolo.

materia: menbranaceo. La pergamena si presenta, soprattutto in alcune carte, notevolmente deteriorata, e di scarsa qualità.

carte: il manoscritto è composto da 113 carte segnate con numerazione araba nell'angolo destro. L'ordinamento delle carte è da restituire così: 89; 16-19; 1-15; 20-70; 91; 107-108; 90; 71; 74-87; 72-73; 88; 92-106; 109-113. La numerazione è successiva alla rilegatura presente.

dimensioni: 280x205 mm.

fascicolazione: Le numerose mutilazioni non permettono una ricostruzione sicura della fascicolazione originaria. I nostri dati sulla fascicolazione si riferiscono perciò allo stato attuale del manoscritto, segnalando gli spostamenti di carte che i testi rivelano (cfr. sopra). Premesso ciò ci sembra più semplice dare una descrizione di ogni singolo fascicolo. Il volume si presenta così costituito: ff. 1-5 ternione mutilo della carta 1(attuale f. 89); ff. 6-13 quaternione; ff. 14-23 quaternione con binione inserto costituito dai ff. 16-19; ff. 26-33 quaternione; ff. 34-36 ternione mutilo delle carte 2, 5 e 6; ff. 37-40 quaternione

---

scritti diversi. Cfr. P. Canart – J. Leroy, "Les manuscrits...", *art. cit.*, p. 248. Inoltre l'esame del tipo di rigatura con il metodo di Leroy ci permette di dire che anche questa non è riconducibile al *Barb. grec. 448,* che presenta il tipo Leroy 43D2d (= Lake II, 25a). Una scrittura come quella di questi fogli, aderente al canone di Reggio pienamente formato con il tipico tratteggio regolare, potrebbe essere avvicinata indifferentemente alla scrittura presente in molti altri manoscritti, anche lezionari, come ad ex. il *Vat. grec. 1601, Vat. grec. 2068* ed il *Reg. gr. Pii II 33,* descritti da L. Perria in "Alcuni lezionari greci della scuola di Reggio della Biblioteca Vaticana", BBGG 28 (1974), pp. 13-36.

[46] J. Noret, "Manuscrits grecs du Nouveau Testament", AB 87 (1969) 466 cita i fogli 196-197 come frammenti di un evangeliario del XII secolo.

[47] Soltanto quando il nostro lavoro era già in attesa per la stampa abbiamo potuto conoscere l'articolo di Andrea Luzzi, "Il tipico-sinassario Vat. Barb. gr. 500 e una notizia agiografica marginale per s. Filippo di Agira", AB 111 (1993) 291-299. L'autore fornisce una rapida ed essenziale descrizione paleografica e codicologica del manoscritto e pubblica la notizia marginale da noi segnalata alla nota 36 delle nostre tavole sinottiche. La descrizione interna del contenuto si limita però ad una scrupolosa ed accurata descrizione delle lacune testuali del codice fornendo *incipit* e *desinit* delle notizie in esse implicate.

mancante della carta 2, 3, 4 e 5; ff. 41-47 quaternione mancante della carta 1; ff. 48-55 quaternione; ff. 56-62 quaternione mancante della prima carta; ff. 63-70 quaternione; il f. 71 è "separato"[48] e riporta il testo del 20-23 marzo come anche i ff. 72 e 73 che portano rispettivamente il primo il testo del 30 aprile ed il secondo del 3-4 maggio. I ff. 74-79 costituiscono un quaternione mancante della prima e della seconda carta; ff. 80-87 quaternione. I ff. 88, 89, 90, 91 e 92 sono "separati" e riportano il testo del 5-6 maggio il f. 88, del 1 ottobre il f. 89, del 20 marzo il f. 90, dell'8-9 marzo il f. 91 e del 6 maggio il f. 92. I ff. 93-98 costituiscono un quaternione mancante della prima e della seconda carta, i ff. 99-106 formano un quaternione. I ff. 107 e 108 sono anch'essi "separati" e riportano il testo del 23 maggio il f. 106, del 13-16 marzo i ff. 107 e 108. I ff. 109-113 costituiscono invece un quaternione mancante della terza, settima ed ottava carta.

segnatura dei fascicoli: assente.

foratura: eseguita a punta secca come si può vedere nel margine esterno del f. 56.

rigatura: la rigatura presenta il sistema 9 ed il tipo 44D2 di J. Leroy[49].

specchio rigato: la superficie scritta è 190x60. Le due colonne sono separate da un intercolumnio di 17 mm. ca.

righe: il numero delle rettrici presenti in una colonna è costantemente di 27/28.

inchiostro: generalmente marrone chiaro ed uniforme.

scrittura: una sola mano ha vergato l'intero manoscritto in scrittura di Reggio[50].

ornamentazione: è molto sobria. L'unico colore usato è il rosso-vino per le iniziali. L'inizio dei mesi è in genere disegnato in rosso con motivi "a intagli" assai semplicisticamente eseguiti. I titoli sono in maiuscola alessandrina dello stesso inchiostro del testo e ricoperta di giallo. Le iniziali di ogni notizia (in genere di ὁ ἅγιος o di οὗτος) è alta circa 3/4 righe del testo ed eseguita in color rosso vino. Si tratta quindi di tratti tipici dei codici italioti.

---

48 Intendiamo "separato" nel senso di codicologicamente non solidale.

49 Cfr. J. Leroy, "Quelques systèmes de réglure des manuscrits grecs", in *Studia Codicologica* ed. K. Treu, Berlin 1977, pp. 291-316; il nostro manoscritto è citato come un esempio di testimone rigato con il sistema 9.

50 Per le caratteristiche di questa scrittura si veda la descrizione del *Barb. gr. 475* che precede. Il nostro manoscritto figura del resto nella lista dei testimoni in scrittura di Reggio presente in P. Canart-J. Leroy, "Le manuscrits...", *art. cit.*, p. 258.

legatura: è in pelle verde con la sola indicazione della segnatura senza fregi nè stemmi.

antiche segnature: il catalogo di Sante Pieralisi[51] riporta a proposito del nostro codice la seguente annotazione *codex membranaceus in folio signatus n° 65. Constat foliis 113. Menaeum, incipit a die VIII Octobris.*

notizie storiche: Si trovano nel manoscritto numerose note marginali, per lo più di tipo necrologico che ci possono aiutare a ricostruirne la circolazione. Al f. 63v. troviamo, nel margine esterno, la notizia di un terremoto avvenuto a Castelvetere (attuale Caulonia) dove si cita anche il vicino monastero di S. Maria di Valleverde[52]. Di particolare interesse la nota che si ritrova nel margine inferiore del f. 78r. nella quale si menziona Barlaam, vescovo di Gerace (1342-1348), poi insigne di Seminara promosso da Clemente VI. Sempre nello stesso luogo viene apposta una nota di pochi anni più tarda (1350/1) in cui si parla del nuovo vescovo di Gerace Simone (dal 1348), poi arcivescovo di Tebe[53]. Ai ff. 33 e 39 abbiamo due note obituarie del XVI secolo che ci danno notizia del decesso di monaci del monastero di S. Filareto. Si ritrovano inoltre numerose note del XIV-XV secolo che si riferiscono al decesso di conti di Catanzaro e di membri della loro famiglia. La più importante di queste note è sicuramente quella (f. 78r.) che c'informa del decesso di Niccolò Ruffo, conte di Catanzaro e marchese di Crotone[54], famoso antagonista del re Ladislao. La circolazione del nostro manoscritto è quindi individuabile nella zona ionica tra Catanzaro ed il golfo di Squillace. Non si hanno ulteriori notizie fin quando non è entrato a far parte della biblioteca Barberini.

Descrizione interna

Il testo del Sinassario, a causa delle molte mutilazioni subite, è notevolmente lacunoso. Il periodo compreso è il seguente: 1 ottobre-7 novembre; 5 dicembre-13 dicembre; 29 dicembre-8 gennaio (escluso il 5 Gennaio); 16 gennaio-17 aprile (tranne il 10-12 marzo, 17-19 marzo, 24-25 marzo); 30 aprile-31 maggio (tranne 31 aprile, 4 maggio mutilo, 31 maggio mutilo).

---

[51] Cfr. supra n. 41.

[52] Per questo monastero cfr. Vendola, *Rationes decimarum..., cit.*, n. 3497.

[53] C. Eubel, *Hierarchia Catholica Medii Aevi et recentioris aevi, sive summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series*, v. I, Münster, p. 263.

[54] E. Pontieri, *La Calabria a metà del secolo XV e le rivolte di Antonio Centelles*, Napoli 1924, pp. 91-116.

II. Analisi dei Testimoni

1. Contenuto agiografico dei testimoni e confronto tra di loro

In questa seconda parte del nostro lavoro ci proponiamo di studiare in maniera analitica il contenuto dei due manoscritti oggetto del presente studio in confronto con gli altri testimoni considerati da H. Delehaye. Sulla base della visione d'insieme che ne deriva, pur nei limiti rappresentati dalla mancanza di un'edizione di questi testi[55], cercheremo di avanzare delle considerazioni sulle loro caratteristiche e sulla loro circolazione nell'Italia meridionale. Il contenuto dei due manoscritti da noi descritti sarà presentato sotto forma di tabella sinottica con i codici della *famiglia C* di Delehaye. Si tratta di una metodologia introdotta, come è noto, da J. M. Sauget per i sinassari arabi melchiti[56], che ci offre la possibilità, oltre che di vedere aspetti particolari a ciascun testimone e di favorire confronti tra di essi, di conoscere il contenuto dei codici che recano questo tipo di Sinassario diffuso nell'Italia greca. I *synaxaria selecta* di H. Delehaye, come è infatti ovvio per un'opera di tali dimensioni e di tale epoca, non sono sempre attendibili o completi ed inoltre non offrono distinzioni tra notizia e semplice annuncio. Non possedendo nessun testimone, eccetto Ch, che non sia acefalo o mutilo abbiamo, a seconda del mese o giorni in questione, la presenza di testimoni diversi, che sono di volta in volta indicati all'inizio di ogni pagina dello schema che segue. Su colonne successive, a seconda del numero dei manoscritti, viene indicato il numero d'ordine delle commemorazioni, con l'indicazione abbreviata del genere dei vari sinassari. Indichiamo con "a" un semplice annuncio breve, con "n" una notizia più o meno ampia. Le notizie mutile vengono indicate con l'abbreviazione "mut." e così le acefale con "acef.". Le lacune dei codici verranno indicate semplicemente con un trattino.

Per i manoscritti Cb, Cc, Ce, Cf e Cg[57], non essendo stati per noi raggiungibili, ci siamo basati sui *synaxaria selecta* di Delehaye che, pur presentando i limiti espressi sopra, possono però offrirci la possibilità di

---

[55] Tranne i pochi elogia trascritti da Delehaye nei *synaxaria selecta.*

[56] Cfr. *Premières recherches, cit.*, alle pp. 107-108. Tale tipo di analisi comparativa è stata recentemente usata da Andrea Luzzi, per i codici H (*Hierosolymitanus S. Crucis 40*), D (*Par. gr. 1587*) e G (*Ambrosianus C 101 sup.*), cfr. "Note sulla recensione del sinassario di Costantinopoli patrocinata da Costantino VII Porfirogenito", in RSBNE 26 (1989), pp. 139-186.

[57] I manoscritti C, Ca, Cd e Ch sono stati da noi esaminati su microfilm presso l'istituto per il manoscritto italiano della Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele di Roma. Per Cd abbiamo anche effettuato un controllo diretto dell'originale nella biblioteca della Badia greca di Grottaferrata.

conclusioni interessanti nel confronto con gli altri testimoni da noi esaminati[58]. Ca è stato citato, come fa anche Delehaye, quando non segue strettamente C, mentre Cd e Ch sono stati inseriti nella loro totale completezza, laddove nei *synaxaria selecta* si trova citato solo il primo in alcune parti[59]. In particolare Ch, l'unico manoscritto finora noto della classe C che si è conservato integro, ha rivelato un comportamento interessante, tipico dei testimoni dell'ambiente salentino. Nei *synaxaria selecta* ci si era limitati soltanto a constatare, al proposito, che la recensione delle memorie di Ch e Cf[60] era molto vicina a quella di C, pur essendo questi testimoni più scarni di memorie per uno stesso giorno. L'uso tipico dei sinassari italo-greci di segnare le memorie di santi locali posteriori al decimo secolo in note marginali, riscontrabile in realtà solo nei testimoni di provenienza calabrese, è stato da noi reso trascrivendo le notazioni marginali in note a piè di pagina del nostro schema. Le note[61] sono state trascritte normalizzando l'ortografia e sciogliendo le abbreviazioni, che generalmente sono poche e limitate a quelle consuete. Abbiamo segnalato con un asterisco (*) le memorie che presentano una notizia formata sulla base del testo di B[62] ampliato, secondo quanto verremo esplicitando in seguito. Per non appesantire troppo la tabella abbiamo tralasciato di menzionare ogni volta la qualità dei santi[63] commemorati, eccetto il caso di omonimi ricorrenti nello stesso giorno o in giorni vicini, qualora ci sia la possibilità di confusione. Per le commemorazioni di gruppi di più di due santi si troverà il nome del primo di essi seguito dall'abbreviazione "cpp".

---

[58] Per questo motivo non forniamo, per questo secondo gruppo di manoscritti, la differenza tra notizia o annuncio.

[59] Solo a partire dal 1 novembre.

[60] Cf compare solo per il mese di maggio, l'unico per il quale Delehaye ci offre uno spoglio del suo contenuto. Cfr. SCP, *Prolegomena* XXXII.

[61] Con una numerazione propria.

[62] Per far questo ci siamo serviti del testo pubblicato dal Cardinal Albani (Urbino 1727) e riprodotto in PG CXVII. Si tratta quindi di un'operazione che non può ritenersi affatto definitiva, ma che può offrire dati utili nell'attesa dell'edizione dei testi delle varie classi.

[63] Per la grafia italiana dei nomi dei santi bizantini abbiamo seguito l'uso degli *Indici* della *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1970.

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
23 settembre							
1. Elisabetta*	1n[64]		1n	1		-	1n
2. Eusebio confessore	2n		2n	2		-	2n
3. Herais*	3n		3n	4		-	3n
4. Santippa e Polissena*	4n		4n	3		-	4n
5. Andrea, Giovanni e cpp.	om.		5n	om.		-	om.
24 settembre							
1. Tecla*	1n		1 mut.	1		-	1n
2. Perside	om.		-	2a		-	om.
25 settembre							
1. sisma*	1n		1 mut.	1		-	1n
2. Sabiniano, Paolo e Tatta	-		2a	4		-	4a
3. Teofilo e cpp.	-		3a	5		-	5a
4. Eufrosina*	-		om.	3		-	3n
5. Pafnuzio*	-		om.	2		-	2n
Ottobre 1							
1. Anania ap.*	-	-	1n	1	om.	-	-
2. Romano il melode*	-	-	4n	4	1 mut.	-	-
3. Domnino*	-	1 acef.	5n	5	2	-	-
4. Abramio	-	-	2n	2	om.	-	-
5. Domnino	-	2a	6a	6	om.	-	-
6. Michele	-	-	3n	3	om.	-	-
2 ott.							
1. Cipriano e Giustina*	-	1n	1n	1	1	1n	-
2. Teofilo confessore*	-	2n	2n	2	2	2n	-
3 ott.							
1. Dionigi areopagita*	-	1n	1n	1	1	1n	-
2. Dionigi di Alessandria	-	2n	2n	2	2	2n	-

MEMORIE	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
4 ott.						
1. Bernice	om.	1n	om.	1	om.	-

[64] Il *Barb. gr. 475* riporta, mutila, la notizia del 22 settembre su Giona di S. Saba.

MEMORIE	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
2. Adautto e Callistene*	1n	2n	1	2	1n	-
3.Geroteo vesc. di Atene*	2n	3n	2	3	om.	-
4. Domezio*	3n	4n	3	4	2n	-
5. Amun egizio*	4n(mut.)	5n	4	5	3n	-
6. Pietro	-	6n	5	6	4n	-
7. Paolo il semplice*	-	7n	6	7	5n	-
8. Acepsima e cpp.	-	8a	7	8	6a	-
9. Neofito e cpp.	-	9a	8	9	7a	-
10. Teotecno e Diogene	-	10a	9	10	8a	-
8 ott.						
1. Pelagia*	-	3n	3	3	3n	3n
2. Pelagia di Tarso*	-	1n	1	1	1n	1n
3. Pelagia di Antiochia*	1n	2n	2	2	2n	2n
4. Taisia	2a	4n	4	4	4a	om.
5. Artemone	3a	5n	5	5	5a	om.
9 ott.						
1. Giacomo di Alfeo*	6n	7n	6	7	6n	1n
2. Gioventino e Massimino*	2n	2n	2	2	2a	5n
3. Publia*	3n	4n	3	4	3n	2n
4. Anna ed Elisabetta	1a	1n	1	1	1a	om.
5. Abramo e Lot	7a	8a	om.	8	7a	om.
6. Giasone di Damasco	om.	9a	om.	9	8a	om.
7. Doroteo	4n	5n	4	5	4n	3n
8. Diodoro e Didimo	5n	6n	5	6	5n	4n
9. Pietro	om.	3n	om.	3	om.	om.
10 ott.						
1. Eulampio ed Eulampia*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Bassiano*	2n	2n	2	2	2n	2n
3. Giacomo*	3n	3n	3	3	3n	3n
4. Filippo diacono	om.	4n	om.	4	om.	om.
11 ott.						
1. Filippo*	3n	3n	3	3	3n	2n
2. Zenaide e Filonilla*	1n	1n	1	1	1n	1n
3. Teofane e Teodoro grapti	2a	2a	2	2	2a	om.

MEMORIE	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
4. Nettario e cpp.	5a	5n	5	5	5a	om.
5. padri del concilio niceno II*	4n	4n	4	4	4n	3n
12 ott.						
1. Probo e cpp.*	1n(mut.)	1n	1	1	1n	1n
2. Anastasia*	om.	2n	2	2	2n	2n
3. Domnina*	om.	3n	3	3	3n	om.
13 ott.						
1. Carpo, Papilo e cpp.*	1acef.	1n	1	1	1n	1n
2. Fiorenzo ed Agatopode	2n	2n	2	2	2n	om.
14 ott.						
1. Gervasio e cpp.*	1n	1n	1	1	1n	1n
15 ott.						
1. Luciano*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Sabino*	2n	2n	2	2	2n	2n
16 ott.						
1. Longino*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Leonzio e cpp.	om.	2n	2	2	om.	om.
3. Domnino e cpp.	2a	3a	om.	om.	2a	om.
4. Malo	3a	4a	3	3	3a	om.
5. Teofane	4a	5a	4	4	4a	om.
6. Antigono	5a	6a	5	5	5a	om.
17 ott.						
1. Abdas e cpp.	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Osea*	3n	2n	2	2	3n	3n
3. Cosma e Damiano*	4n	4n	3	4	4n	4n
4. Callinico	5a	5n	4	5	5a	om.
5. reliquie di s. Lazzaro	om.	3n	om.	3	om.	om.
6. Crisanto e Daria*	2n	om.	om.	om.	2n	2n
18 ott.						
1. Luca*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Marino	2n	2n	2	2	2n	2n
19 ott.						
1. Gioele profeta*	3n	3n	3	3	3n	3n

MEMORIE	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
2. Sahdost*	1n	1n[65]	1	1	1n	1n
3. Mnasone di Gerusalemme	4a	4a	4	om.	4n	om.
4. Anfilochio di Iconio*	2n	2n	2	2	2n	2n
20 ott.						
1. Artemio*	2n	2n	2	2	2n	2n
2. Cornelio*	1n	1n	1	1	1n	1n
3. Stefano e cpp.	3n	3n	3	3	3n	om.
21 ott.						
1. Ilarione*	2n	2n	2	2	2n	2n
2. Dasio, Zotico e cpp.*	1a	1n	1	1	1n	1n
22 ott.						
1. Abercio*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. 7 fanciulli di Efeso	om.	2n	2	2	om.	om.
3. Alessandro e cpp.*	2n	3n	3	3	2n	2n
23 ott.						
1. Giacomo*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Teodota e Socrate*	2n	2n	2	2	2n	2n
3. 7 santi giovani di Efeso*	3n	3n	3	3	3n	3n
4. Ignazio di Costantinopoli*	4n	4n	4	4	4n	4n
24 ott.						
1. Areta e cpp.*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Proclo di Costantinopoli*	2n	2n	2	2	2n	2n
3. Marco e cpp.	3n	3n	3	3	3n	3n
4. Gliceria	4a	4n	4	4	4a	om.
25 ott.						
1. Marciano e Martirio*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Varo e cpp.*	2n	2n	2	2	2n	2n
3. Valerio e Crisafio	3a	3a	3	3	3a	om.
4. Tabita	om.	4a	4	4	4a	om.
5. Nestore*	om.	5n	5	om.	om.	om.
26 ott.						
1. Demetrio*	1n	1n	1	1	1n	1n

[65] In marg. dextr. ζήτει τὸ συναξάριον τοῦ ἁγίου Οὐαρου ἐν κε΄ τοῦ αὐτοῦ μηνός.

MEMORIE	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
2. Basilio e cpp. martiri	2a	2a	2	2	2a	om.
3. sisma*	3n	3n	3	3	3n	2n
4. Nestore*	om.	om.	4	4	om.	om.
27 ott.						
1. Capitolina ed Eroteide*	1n	1n[66]	1	1	1n	1n
28 ott.						
1. Ciriaco di Gerusalemme*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Giovanni chozibita*	2n	2n	2	2	2n	2n
3. Stefano di s. Saba e cpp.	3a	3a	3	3	3a	om.
4. Terenzio, Neonilla, figli e cpp.	4a	4a	4	4	4a	om.
29 ott.						
1. Abramio*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Apostoli Pietro e Paolo e cpp.	2a	2a	2	2	2a	om.
3. Saba	3a	3n	3	3	3a	om.
4. Paolo di Tebe	4a	4a	4	4	4a	om.
5. Meneas e Meneo	om.	5a[67]	5	5	om.	om.
30 ott.						
1. Zenobio e Zenobia	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Claudio e cpp.	2n	2n	2	2	2n	2n
3. Ciriaco	3a	3a[68]	3	3	3a	om.
4. Eutropia*	4n	4n	4	4	4n	3n
31 ott.						
1. Epimaco	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Stachys e cpp.*	2n	2n	om.	om.	2n	2n
3. Eraclio	3a	3a	3	3	3a	om.
4. Leonzio	4a	4a	4	4	4a	om.
5. Amplia	om.	om.	2	2	om.	om.

66 Nel marg. dextr. ζήτει τὸ συναξάριον τοῦ ἁγίου Νέστορος ὀπίσθεν φύλλα β΄.

67 Nei *synaxaria selecta* non viene segnalato l'annuncio di Mene e di Meneo (cfr. SCP 173-174).

68 Nel marg. sup. τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Μαρκιανοῦ ἐπισκόπου Σερακούσης.

MEMORIE	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
Novembre 1						
1. Cosma e Damiano*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Cirenia*	2n	2n	2	2	2n	2n
3. Giovanni vesc. e Giacomo presbitero*	3n	3n	3	3	3n	3n
4. Cesario, Dario e cpp.	om.	4a	om.	4	4n	om.
2 nov.						
1. Acindino e cpp.*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Attico e cpp. martiri*	2n	2a	2	2	2n	2n
3 nov.						
1. Acepsima vesc.*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Giovanniccio*	2n	2n	2	2	2n	2n
3. Acepsima	3n	3n	3	3	3n	3n
4 nov.						
1. Porfirio*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Patroba e cpp.*	2n	2n	2	2	2n	2n
3. Teodoro di Ancira e cpp. martiri	3a	3a	3	3	3a	om.
4. Nicandro e Dasio	4a	4a	4	4	4n	3n
5 nov.						
1. Galazione ed Episteme*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Domnino e cpp.*	2a	3n	3	3	3a	2n
3. Agatangelo	3a	4n	4	4	4a	om.
4. Castore	4a	5n	5	5	5a	om.
5. Domnino di Cesarea	om.	2n	2	2	2a	om.
6 nov.						
1. Paolo di Costantinopoli*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. polvere e cenere caduta dal cielo*	2n	2n	2	2	2n[69]	om.
7 nov.						
1. Antonio e figli*	1n	1n	1	1	1n	1n

[69] In marg. καὶ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Λεονάρδου. Tale nota si ritrova anche nel *Barb. 500*, aggiunta nel testo, accanto alla didascalia per Paolo il confessore, dove si legge al f. 32 καὶ τοῦ ἁγίου Λεονάρδου.

MEMORIE	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
2. Gerone e 32 martiri di Mitilene*	2n(mut.)	2n	2	2	2n	2n
3. Autto e Taurione*	-	3n	4	3	3n	3n
4. Atenodoro	-	om.	3	om.	om.	om.

MEMORIE	X	Ca	C	Cb	Cc	Cd	Ch
14 nov.							
1. Filippo*	mut.		1n	1	1	1n	1n
2. Ipazio*	mut.		3n	2	3	2n	2n
3. Tommaso	om.		4a	om.	4	3a	om.
4. Giustiniano e Teodora impp.	1a		5a	om.	5	4a	om.
5. Fantino	2n		2n	om.	2	om.	om.
15 nov.							
1. Abibo, Guria, Samonas*	1n		1n	1	1	1n	1n
2. ucc. di Giac.apostolo*	3n		4n	3	3	3n	2n
3. Demetrio*	2n		2n	om.	2	2n	om.
4. Baruch	om.		3a	2	4	om.	om.
16 nov.							
1. Matteo ev*.	1n		1n	1	1	1n	1n
2. Elpidio e cpp.	om.		2n	om.	2	om.	om.
3. Barlaam*	2n		om.	2	3	2n	2n
17 nov.							
1. Gregorio di Cesarea*	1n		1n	1	1	1n	1n
18 nov.							
1. Platone*	1n		1n	1	1	1n	1n
2. Romano mart*.	2n		2n	2	2	2n	2n
3. Zaccheo diac.	om.		3n	om.	3	om.	om.
19 nov.							
1. Abdia*	5n		5n	3	5	5n	2n
2. Azes*	1n		1n	1	1	1n	1n
3. Agapio	4n		4n	4	4	4n	3n
4. Antimo e cpp.	2a		2a	2	2	2a	om.
5. Pietro, Paolo cpp.	3a		3a	om.	3	3a	om.

MEMORIE	X	Ca	C	Cb	Cc	Cd	Ch
20 nov.							
1. Gregorio dec.*	6n	6n	6n.	om.	om.	5n	4n
2. Proclo e cpp.	7a	7a	om.	om.	om.	6a	om.
3. Dasio mart.*	1n	2n	2n	1	2	1n	1n
4. Nerses vesc.*	2a	3a	3a	om.	3	2n	om.
5. Eustazio e cpp.	om.	1n	1n	om.	1	om.	om.
6. Giovanni e cpp.*	4n	4a	4a	2	4	3n	2n
7. Bethazat e cpp.*	5n	5n	5n	3	5	4n	3n
8. Giuseppe	3n	om.	om.	om.	om.	om.	om.
21nov.							
1. ingresso di Maria al tempio*	1n	1n	-	1	1	1n	1n
22 nov.							
1. Marco e Stefano martiri*	1n	1n	-	1	1	1n	1n
2. Archippo	om.	om.	-	2	om.	om.	om.
23 nov.							
1. Filemone, Archippo ed Appia*	1n	1n	-	om.	1(om. Appia)	1n	1n
2. Anfilochio di Iconio	om.	om.	-	om.	2	om.	om.
3. Sisinnio	2a	2n	-	om.	om.	2a	om.
4. Mirope	3a	3n	-	om.	om.	3a	om.
5. Cecilia*	om.	om.	-	1	om.	om.	om.
24 nov							
1. Gregorio d'Agrigento*	5n	2 mut.	-	om.	om.	5n	3n
2. Caterina	om.	om.	-	2	om.	om.	om.
3. Crisogono	om.	om.	-	om.	om.	3a	om.
4. Eugenio e cpp.	3a	om.	-	om.	3	4a	om.
5. Macario	4a	om.	-	om.	4	om.	om.
6. Cecilia*	1n	1n	-	om.	1[70]	1n	1n
7. Sisinnio*	2n	om.	-	1	2	2n	2n
25 nov.							
1. Clemente romano*	1n	-	-	1	1	1n	1n

[70] Nel marg. sup. ζήτει τὸ συναξάριον τοῦ ἁγίου Ἀμφιλοχίου ὀκτοβρίῳ ιθ´.

MEMORIE	X	Ca	C	Cb	Cc	Cd	Ch
2. Pietro di Alessandria*	2n	-	-	2	2	2n	2n
3. Mercurio*	3n	-	-	3	3	3n	3n
4. Caterina *	4n	-	-	4	4	4n	4n
26 nov.							
1. Alipio*	1n	-	-	om.	3	1n	-
2. Stiliano	om.	-	-	om.	1	om.	-
3. Sila vesc. di Corinto	3a	-	-	2	4	3a	-
4. Acacio	2a	-	-	1	2	2a	-
27 nov.							
1. Giacomo di Persia*	1n	-	-	1	1	1n	1n
28 nov.							
1. Stefano il giovane*	1n	1 mut.	-	1	1	1n	om.
2. martiri dell'iconoclastia*	3n	2n	-	2	om.	3n	om.
3. Irenarco*	4n	3n	-	om.	2	4n	1n
4. Teodoro vesc.	5a	4a	-	om.	3	5a	om.
5. Pietro	2n	om.	-	om.	om.	2a	om.
29 nov.							
1. Filomeno*	2n	2n	-	1	om.	2n	2n
2. Giovanni ed Urbano	3a	4a	-	om.	om.	om.	om.
3. Giovanni Damasceno*	1n	1n	-	om.	1	1n	1n
4. Paramone	4a	3a	-	om.	2	om.	om.
30 nov.							
1. Andrea apostolo*	1n	1n	-	1	1	1n	1n
Dicembre 1							
1. profeta Naum*	1n	1n	-	1	1	1n	1n
2. Anania	om.	om.	-	2	om.	om.	2n
3. Onesiforo e Solomone di Efeso	3a	om.	-	om.	3	3a	3n
4. Menas	2n	2a	-	om.	2	2a	om.
2 dic.							
1. Filarete*	1n	3a	om.	1	1	1n	1n
2. Abacuc*	2n	2n	1 mut.	om.	3	2n	2n
3. Giovanni, Eraclambo e cpp.	4a	1n	3a[71]	om.	2	4a	om.

[71] Non è segnalato in SCP coll. 303-304.

MEMORIE	X	Ca	C	Cb	Cc	Cd	Ch
4. Abibo*	3n	4n	2n	2	4	3n	3n
5. Mosè	om.	om.	om.	om.	5	om.	om.
3 dic.							
1. Sofonia*	1n		2n	1	2	1n	1n
2. Indes, Domna e cpp.	6a		5a	om.	5	4a	om.
3. Teodoro di Alessandria*	4n		om.	2	om.	om.	2n
4. Teodulo*	2n		3n	3	3	3n	3n
5. Teodulo	5a		1n	om.	1	om.	om.
6. Cosma e Damiano	3n		4a	om.	4	5a	om.
7. Teodoro di Ancira	om.		om.	om.	om.	2n	om.
4 dic.							
1. Barbara*	1n		1n	1	1	1n	1n
2. Giovanni Damasceno[72]	3a		6a	2	6	5a	om.
3. Giovanni vesc. di Palm.	om.		2n	om.	2	om.	om.
4. Grato vesc. di Efeso	om.		4a	om.	4	3a	om.
5. Cristodulo	om.		3a	om.	3	2a	om.
6. Cristodulo	2a		5a	om.	5	4a	om.

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
5 dic.							
1. Saba *	1n	1 acef.	1n	1	1	1n	1n
6 dic							
1. Nicola di Mira*	mut.	1n[73]	1n	1	1	1n	1n
7 dic.							
1. Ambrogio di Milano*	-	1n(mut)	1n	1	1	1n	1n
2. Atenodoro*	-	-	2n	2	2	2n	2n
3. santi martiri	-	-	3 mut	om	3	om.	om.
8 dic.							
1 Sofronio di Cipro*	-	2a	2n	om	om.	2n	om.
2. Sostene e cpp.*	1n	3n	3n	2	2	3n	1n

---

[72] In C, Cc, Cd si aggiunge προεγράφη δὲ ἡ αὐτὴ διήγησις ὀπίσω εἰς τὰς κθ΄ τοῦ Νοεμβρίου μηνός.

[73] La memoria di Nicola è preceduta dalla notizia del tipikon del giorno. Cfr. al riguardo infra. n. 142.

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
3. Giovanni*	-	1mut.	1mut	1	1	1n	om.
9 dic.							
1. Concezione di s. Anna*	1n	1n	2n	1	2	2n	1n
2. Papazio*	3n	3n	4n	2	4	4n	2n
3. Sositeo, Narsete e cpp.	2a	2a	3a	om.	3	3a	om.
4. Stefano	om.	om.	1n	om.	1	1n	om.
10 dic.							
1. Menna, Ermogene, Eugrafo*	1n	1mut.	1n	1	1	1n	1n
2. Gemello*	3n	-	3n	2	4	4n	2n
3. Eugenio e Marino	om.	-	2a	om.	2	2a	om.
4. Thathuel e Bebaia	2a	-	om.	om.	3	3a	om.
5. Luca	4a	-	4a	om.	om.	om.	om.
11 dic.							
1. Daniele stilita*	7a	1n(acef.)	5n	2	om.	6n	2n
2. Aitala ed Apseo*	1n	-	1n	1	1	1n	1n
3. Terenzio e cpp.	2a	-	2n	om.	4	2a	om
4. Pietro asceta	4a	-	3n	om.	2	4a	om.
5. Stefano di Costantinopoli	6a	-	4n	om.	5	om.	om.
6. Acepsima	5a	-	om.	om.	6	5a	om.
7. Luca di Stilo	3a	-	6a	om.	7	6a	om.
8. Bebaia	om.	-	om.	om.	3	3a	om.
12 dic.							
1. Spiridone*	1n	-	1n	1	1	1n	1n
2. Anfilochio di Iconio	2a	-	2a	om.	2	2a	om.
3. Sineto*	3n	-	3n	2	3	3a	2n
13 dic.							
1. Eustrazio, Aussenzio e cpp.*	1n	1n(mut)	1n	1	1	1n	1n
2. Lucia*	2n	-	3n	3	3	2n	2n
3. Tirso e Lucio*	3n	-	om.	om.	om.	om.	om.
4. Cirenia	om.	-	2n	2	2	om.	om.
14 dic.							
1. Tirso, Lucio e Callinico*	om.	-	1n	1	1	1n	1n
2. Filemone, Apollonio*	1n	-	2n	2	2	2n	2n

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
3. reliquie di s. Arriano*	om.	-	om.	3	om.	3n	3n
15 dic							
1. Eleuterio*	2n	-	2n	1	om.	1n	1n
2. Susanna	3n	-	om.	om.	om.	om.	om.
3. reliquie di s. Arriano*	1n	-	1n	om.	1	om.	om.
16 dic.							
1. Aggeo*	5n	-	om.	om.	om.	5n	om.
2. Marino*	1n	-	2n	om.	om.	2n	om.
3. Promo, Ilarione	om.	-	4n	om.	om.	om.	om.
4. Memnone e Modesto	om.	-	7n	om.	om.	3n	om.
5. Susanna	om.	-	1a	1	1	1n	1n
6. Bacco	2a	-	3a	om.	om.	om.	om.
7. Probo, Taraco, Ilarione e cpp.	3a	-	5a	om.	om.	om.	om.
8. Memnone di Ger. e Simeone di Antiochia	4a	-	6a	om.	om.	4a	om.

MEMORIE	X	C	Cb	Cc	Cd	Ch
17 dic.						
1. Anania, Azaria, Misaele *	1n	1n	om.	om.	1n	1n
2. Daniele profeta*	2n	om.	om.	om.	om.	2n
3. Bacco*	om.	om.	1	2	om.	om.
4. Aggeo	om.	om.	2	om.	om.	om.
5. Marino	om.	om.	om.	1	om.	om.
6. Probo, Taraco, Ilarione e cpp.	om.	om.	om.	3	om.	om.
7. Memnone e Simeone	om.	om.	om.	4	om.	om.
8. Daniele e Teofano	om.	2n	om.	om.	2n	om.
18 dic.						
1. Floro*	1n	1n	om.	om.	om.	1n
2. Foca ed Ermilo	2a	2n	om.	om.	om.	om.
3. Probo ed Elia	3a	3a	om.	om.	om.	2n
4. Timoteo*	4n	4a	om.	om.	om.	3n
5. Polieucto*	5n	om.	om.	om.	om.	om.
6. Eutichio	6a	5a	om.	om.	om.	om.
7. Bonifacio ed Ermolao	7a	6n	om.	om.	om.	om.

MEMORIE	X	C	Cb	Cc	Cd	Ch
8. Anania, Azaria, Misaele	om.	7a	2	1	om.	om.
9. Abramo, Isacco, Giacobbe	om.	om.	1	om.	om.	om.
10. Teofano	om.	om.	om.	2	om.	om.
11. Bacco	om.	om.	om.	om.	1n	om.
19 dic.						
1. Floro*	1n	-	1	1	1n	1n
2. Foca, Erbulo, Probo e cpp.	2n	-	om.	2	2n	2n
3. Timoteo*	3n	-	om.	3	3n	3n
4. Polieucto*	4n	-	om.	4	4n	om.
5. Bonifacio, Ermolao	6a	-	om.	6	5a	om.
6. Eutichio	5a	-	om.	5	6a	om.
20 dic.						
1. Ignazio di Antiochia*	1n	1n	1	1	1a	1n
2. Eugenio e Macario*	2n	2n	2	2[74]	om.	2n
3. Michele sincello	3a	3n	om.	om.	om.	om.
21 dic.						
1. Giuliana*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Temistocle*	2n	om.	2	2	2n	2n
3. Isidoro	om.	2n	om.	om.	om.	om.
4. Filogonio*[75]	3a	4n	om.	3	3a	om.
5. Gregenzio[76]	om.	3n	om.	om.	om.	om.
22 dic.						
1. Anastasia*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Capitone*	2n	2n	om.	2	2n	om.
3. Crisogono*	om.	3n	2	3	3n	2n
4. Teodota e figli*	4n	om.	om.	om.	5n	4n
5. Agape, Irene e Chione*	3n	om.	om.	om.	4n	3n
23 dic.						
1. martiri di Creta*	1n	1n	1	1	1n	1n

[74] Segue τῇ κυριακῇ πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως μνήμη.

[75] Il *Barb. 475* riporta ἁγίου μάρτυρος Φιλογονίου γενομένου ἀπὸ Δικολόγου ἐπίσκοπου καὶ τῶν ἁγίων μάρτυρων Ἐυβιώτου, Πολίευκτου ἰατρός.

[76] C riporta Γρηγεντίου (19 dic.)- Τιμοθέου καὶ Πολυεύκτου, Φιλογονίου.

MEMORIE	X	C	Cb	Cc	Cd	Ch
24 dic.						
1. Eugenia*	1n	1n	1	1	1n	1n
25 dic.						
1. nascita del Signore*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Adorazione dei magi*	2n	2n	2	2	2n	2n
3. Giuseppe*	3n	3n	om.	3	3n	om.
4. fuga di Maria in Egitto*	4n	4n	om.	4	4n	3n
5. Κυριακὴ μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν	om.	5n	om.	om.	om.	om.
26 dic						
1. Κυριακὴ μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν	1n	om.	1	1	1n	1n
27 dic.						
1. Stefano*	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Teodoro grapto*	2a	2a	2	2	2n	2n
3. Costantino	om.	3a	om.	3a	om.	om.
28 dic.						
1. martiri di Nicomedia	om.	5n	om.	5	om.	om.
2. Evaristo	om.	1n	om.	1	om.	om.
3. padri, martiri a Raithu	1n	2a	1	2	1a	om.
4. Teodoro*	2n	3n	2	3	2n	1n
5. Indes e Domna*	om.	4n	om.	4	3n	om.
6. martiri sotto Massimiano*	3n	om.	om.	om.	om.	2n
7. martiri sfuggiti al rogo*	4n	om.	3	om.	4n	om.

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
29 dic.							
1. santi innocenti*	1n	1 acef.	1n	1	1	1n	1n
2. nostri fratelli	om.	om.	2n	om.	2	2a	om.
3. Marcello*	2n	2n	3n	2	3	3n	2n
30 dic.							
1. Anisia*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Teodora	om.	om.	2n	om.	2	om.	om.
31 dic.							
1. Melania di Roma*	4a	4a	1n	4	1	4a	1n

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
2. Zotico	3a	3a	2n	1	2	3a	om.
3. Abdia	1n	1n	3a	2	3	1n	om.
4. Leone arch.	2a	2a	om.	3	om.	2a	om.
5. Salamano	om.	om.	4n	om.	4	om.	om.
Gennaio 1							
1. Circoncisione di N.S.G.C.*	1n	-	1n	1	1	1n	1n
2. Basilio il grande*	2n	1acef.	2n	2	2	2n	2n
2 Genn.							
1. papa Silvestro*	2n	2n	2n	2	2	2n	1n
2. Basilio*	1n	1n	1n	1	1	1n	2n
3 Genn.							
1. Gordio*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Malachia*	2n	2n	2n	2	2	2n	2n
3. Teagene	om.	om.	3n	om.	3	om.	om.
4. Teagene vesc. di Pario*	om.	3n	om.	om.	om.	3n	om.
4 Genn.							
1. Teoclisto egumeno	4a	-	4a	om.	4	4n	
2. Teopempto*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
3. Zosimo e Atanasio*	2n	2n(mut)	2n	2	2	2n	2n
4. Sincletica*	3n	-	3n	3	3	3n	3n
5 Genn.							
1. Apollinaria	om.	-	2n	om.	2	3a	om.
2. Gregorio Acrita	om.	-	3n	om.	3	4a	om.
3. Michea*	1n	-	1n	1	1	1n	1n
4. Paolo di Tebe	om.	-	om.	om.	om.	2n	om.
6 Genn.							
1. Teofania*	1n	1n[77]	1n	1	1	1n	1n
7 Genn.							
1. Prodromo*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
8 Genn.							
1. Teofilo ed Elladio*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
9 Genn.							
1. Polieucto*	1n	1 mut.	2n	1	2	1n	1n

[77] Con la rubrica liturgica mutila, che precede. Al riguardo cfr. infra n. 142.

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
2. Achia*	3a	-	4n	om.	4	om.	om.
3. Teoctisto*	2a	-	3n	om.	3	2n	om.
4. Eustrazio	om.	-	1n	om.	1	om.	om.
10 Genn.							
1. Gregorio di Nissa*	1n	-	1n	1	1	1n	1n
2. Domiziano*	2n	-	2n	2	2	2n	om.
3. Marciano*	3n	-	3n	3	3	3n	2n
4. Domnica*	om.	-	om.	om.	om	4n	om.
11 Genn.							
1. Teodosio*	2n	-	2n	2	2	2n	2n
2. Pietro*	1n	-	1n	1	1	1n	1n
3. Eusebia	om.	-	om.	om.	om.	om.	3n
12 Genn.							
1. Taziana*	1n	-	1n	1	1	1n	-
2. Meorzio*	2n	-	2n	2	2	2n	-
13 Genn.							
1. Ermilo e Stratonico*	1n	-	1n	1	1	1n	-
14 Genn.							
1. padri del Sinai	1n	-	2n	1	2	1n	-
2. Stefano*	2n	-	3n	2	3	4n	-
3. Giacomo	om.	-	1n	om.	1	om.	-
4. altri 43 ss. padri uccisi a Raithu*	om.	-	om.	om.	om.	2n	-
5. Teodulo*	om.	-	om.	om.	om.	3n	-
15 Genn.							
1. Giovanni colibita*	2n	-	2n	2	2	1n	-
2. Paolo di Tebe*	1n	-	1n	1	1	2n	-
3. Caritina*	3n	1 acef.	3n	3	3	3n	-
16 Genn.							
1. cattura di s. Pietro*	1n	1n	1n	1	1	1n	-
2. Pansofio*	2n	2n	2n	om.	2	2n	-
3. Danacto*	3n	3n	3n	om.	3	3n	-
4. Cosma	om.	om.	4n	om.	4	om.	-
17 Genn.							
1. Antonio il grande*	1n	1n	1n	1	1	1n	-

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
2. Speusippo, Elasippo e cpp.*	2n	2a	2n	2	2	2n	-
18 Genn.							
1. Atanasio e Cirillo *	1n	1n	1n	1	1	1n	-
2. Eusebia*	2n	2n	2n	2	2	2n	1n
3. Teodula*	3n	3n	3n	3	3	3n	-
19 Genn.							
1. Macario d'Egitto e Macario d'Alessandria*	3n	3n	3n	3	4	3n	3n
2. Eufrasia*	2n	2n	2n	2	3	2n	2n
3. Teodoto*	om.	1n	1n	1	1	1n	om.
4. Lucilliano, Paolo ecc.	4n	4a	om.	om.	5	4a	om.
5.Teodoto vesc. di Cirenia	1n	om.	om.	om.	2	om.	1n
20 Genn.							
1. Eutimio*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Basso, Eusebio e cpp.*	3n	3n	4n	om.	4	3n	om.
3. Eugenio, Candido e cpp.*	2n	2n	3n	om.	3	2n	om.
4. Innas, Pinnas, Rimas*	4n	4n	5n	2	5	4n	2n
5. Tirso ed Agnese	5a	5a	6a	om.	6	5a	om.
6. Pietro	om.	om.	2n	om.	2	om.	om.
21 Genn.							
1. Massimo conf.	om.	om.	3a[78]	1	om.	om.	1n
2. Neofito*	1n	1n	1n	2	1	1n	2n
3. Zosimo*	2n	2n	2n	om.	2	2n	om.
4. Irene	3a	3a	4a	om.	3	3a	om.
5. Agnese	4a	4a	5a	om.	4	4a	om.
22 Genn.							
1. Timoteo*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Anastasio*	3n	3n	3n	2	3	3n	2n
3. Vincenzo*	2n	2n	2n	om.	2	2n	om.
4. Manuele, Giorgio ecc.*	4n	5n	5n	3	4	5n	om.
5. Agatone	om.	om.	om.	om.	om.	4n	om.

[78] In margine.

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
6. trasf. reliquie di s. Anastasio*	om.	4n	4n	om.	om.	om.	om.
23 Genn.							
1. Clemente*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Agatangelo e cpp*.	2n	2n	2n	2(solo Ag.)	2(solo Ag.)	2n	2n
24 Genn.							
1. Eusebia	om.	om.	1n	2	om.	om.	1n
2. Paolo, Pausirione e Teodozione*	1n	1n	om.	1	1	1n	om.
3. Teodula	om.	2n	2n	om.	2	2n	om.
25 Genn.							
1. Gregorio teologo*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
26 Genn.							
1. Senofonte ecc.*	2n	2n	2n	2	2	2n	2n
2. sisma*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
27 Genn.							
1. trasfer. delle reliquie di Giovanni Crisostomo*	2n	2n	2n	1	2	2n	1n
2. Anania*	1n	1n	1n	om.	1	1n	om.
3. Simeone	om.	om.	3n	om.	3	om.	om.
28 Genn.							
1. Efrem siro*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
29 Genn.							
1. trasfer. delle reliquie di Ignazio*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Sarbelo*	2n	2n	2n	2	2	2n	2n
3. Ippolito papa di Roma	om.	3a	3a	om.	om.	om.	om.
4. Giacomo esicasta	om.	4a	4a	om.	om.	om.	om.
30 Genn.							
1. Barsamya*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Teofilo il giovane*	2n	2n	2n	om.	2	2n	om.
31 Genn.							
1. Ciro, Giovanni e cpp.*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Vittorino e cpp.*	2n	2n	2n	2	om.	2n	2n
3. Trifenia di Cizico*	3n	3n(mut.)	3n	3	2	om.	om.

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cc	Cd	Ch
Febbraio 1							
1. Trifone*	1n	-	1n	1	1	1n	1n
2. Pietro il galata	om.	-	3n	om.	2 mut.	om.	om.
3. Bendeniano*	2n	-	2n	2	3	2n	om.
2 Febb.							
1. Presentazione di N.S.G.C.*	1n	1n[79]	om.	1	om.	1n	1n
2. Perpetua e cpp.*	2n	2n	1n	1	1 mut.	2n	2n
3 Febb.							
1. Simeone*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
2. Adriano *	2a	2a	2n	om.	2	2a	2n
4 Febb.							
1. Isidoro*	2n	2a	2n	2	2	2n	om.
2. Papia, Diodoro, Claudiano*	1n	1n	1n	om.	1	1n	om.
3. Adriano di Cesarea	om.	om.	om.	1	om.	om.	1n
4. Claudio mart.	3a	3a	om.	om.	om.	3a	om.
5 Febb.							
1. Agata*	2n	2n	2n	2	2	2n	2n
2. Abramio*	1n	1n	1n	1	1	1n	1n
6 Febb.							
1. Giuliano*	1n	1n	1n	1	-	1n	1n
2. Fausta ecc.*	2n	2n	2n	2	1 mut.	3n	2n
3. Fausto e Basilio	4a	4a	4a	om.	-	4a	om.
4. Barsanufio e Fozio	5a	5a	5a	om.	-	5a	om.
5. Silvano vesc., Luca diac. e Mochimo lettore*	3n	3n	3n	3	-	2n	3n
7 Febb.							
1. Partenio*	2n	2n	2n	1	-	om.	1n
2. martiri di Nicomedia*	1n	1n	1n	om.	-	1n	om.

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cd	Ch
8 Febb.						
1. Zaccaria*	1n	1n	1n	1	1n	1n

[79] Prima si trova la rubrica liturgica acefala riguardo alla quale cfr. infra, n. 142.

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cd	Ch
2. Marta e Maria*	2n	2n	2n	2	2n	2n
3. Teodoro*	6a	om.	6a	om.	4a	om.
4. Filadelfo e Policarpo	3a	3a	3a	om.	3a	om.
5. Macario	4a	4a	4a	om.	om.	om.
6. Teodosia	5a	5a	5a	om.	om.	om.
9 Febb.						
1. Niceforo*	1n	1n	1n[80]	1	1n	1n
2. Marco e Marcello, Filagrio e Pancrazio	2a	2a	2a	om.	2a	om.
10 Febb.						
1. Caralampo, Porfirio e cpp.*	1a	1a	1n	1	1a	om.
2. Teoctisto	2a	om.	2n	om.	2a	om.
3. imp. Teodora*	om.	om.	om	2	om.	1n
4. Anastasio	3a	2a	3n	om.	3a	om.
5. Maria Deipara	4a	3a	4n	om.	4a	om.
11 Febb.						
1. Biagio*	1n	1n	1n	1	1n	1n
2. Zaccaria*	2a	2a	2a	om.	2a	om.
3. Teodora*	3n	3n	3n	om.	3n	om.
12 Febb.						
1. Plotino e Saturnilo	1a	1a	1n	om.	1a	om.
2. Marino*	2n	2n	2n	2	2n	1n
3. Antonio	om.	3a	3n[81]	om.	3a	om.
4. Antonio detto Baccleo*	3a	4a	4a	om.	om.	om.
5. martiri di Nicomedia	om.	om.	om.	1	om.	om.
13 Febb.						
1. Martiniano*	1n	1n	3n	1	1n	1n
2. Maisuma	om.	om.	1n	om.	om.	om.
3. Acepsima	om.	om.	2n	om.	om.	om.

[80] In marg. ζήτει τὸ συναξάριον τοῦ ὁσίου Ῥωμανοῦ εἰς τὸ τέλος τοῦ μηνός. Ζήτει εἰς τὸ τέλος τοῦ βιβλίου τοῦ ἁγίου Χαραλάμπου.

[81] In margine ζήτει τοῦ ἁγίου Μελετίου τὸ συναξάριον αὐγούστου κγ΄.

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cd	Ch
14 Febb.						
1. Aussenzio*	1n	1n	1n	1	1n	1n
15 Febb.						
1. Onesimo*	1n	1n	1n	1	1n	1n
2. Maioro*	om.	om.	2n	om.	2n	om.
3. Abramio	om.	om.	3n	om.	3n	om.
16 Febb.						
1. Panfilo, Valente e cpp.*	1n	1n	2	1	1n	1n
2. santi del martirologio	om.	2n	om.	om.	om.	om.
3. Maruta*	3n	om.	4n	om.	3n	om.
4.trasf. e raccolta delle reliquie dei ss. martiri di Martiropoli*	2a	3a	3n	om.	2a	om.
5. Maiono*	om.	om.	1n	om.	om.	om.
17 Febb.						
1. Teodoro*	1n	1n	3n	1	1n	1n
2. Marianna*	5a	5a	om.	om.	5a	om.
3. Aussibio*	2n	2n	4n	2	2n	om.
4. Teoctisto e cpp.	4a	4a	om.	om.	4a	om.
5. Menas	om.	om.	2n	om.	om.	om.
6. Eusebio	om.	om.	1n	om.	om.	om.
7. Flaviano*	3n	3n	5n	om.	3n	om.
8. Leone papa	6a	6a	om.	om.	6a	om.
9. Marciano e Pulcheria	7a	7a	om.	om.	7a	om.
18 Febb.						
1. Leone papa*	om.	om.	4n	2	om.	2n
2. Marciano e Pulcheria	om.	om.	3a	om.	om.	om.
3. Teostericto	om.	om.	1a	om.	om.	om.
4. Marianna*	om.	om.	2a	om.	om.	om.
5. Agapeto*	1n	1a	om.	om.	1a	om.
6. Tommaso e Giovanni	2n	2a	om.	om.	2a	om.
7. Flaviano	om.	om.	om.	1	om.	1n
19 Febb.						
1. Massimo e Teodoto.*	1a	1a	4a	1	1a	om.
2. Sofronio	2a	om.	5a	3	2a	om.
4. Timoteo	3a	om.	6a	4	3a	om.

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cd	Ch
5. Eutropio	om.	om.	3n	om.	om.	om.
6. Paregorio e Leone *	om.	om.	1n	om.	om.	om.
7. Archippo	om.	2a	om.	2	om.	1n
8. Agapeto vescovo del Sinai	om.	om.	2n	om.	om.	om.
20 Febb.						
1. Archippo, Filemone ed Appia	om.	2a	4n	om.	2a	om.
2. Sahdost*	1n	1n	2n	om.	1n	om.
3. Giacomo	om.	om.	1n	om.	om.	om.
4. Archippo, Cindeo, Eutropio e cpp.	2a	3a	5a	om.	3a	om.
5. Sahdost e Leone	3a	4a	3n	1 mut.	4a	1n
21 Febb.						
1. Timoteo	2a	2a	3a	-	2a	1n
2. Giovanni	3a	3a	4a	-	3a	om.
3. Eustazio	1a	1a	1a	-	1a	om.
4. Zaccheo	om.	om.	6a	-	4a	om.
5. Antusa	om.	om.	7a	-	5a	om.
6. Zaccaria di Gerusalemme, Antusa e cpp.	4a	4a	5a	-	om.	om.
7. Giorgio.	om.	om.	2n	-	om.	om.
22 Febb.						
1. ritrovamento delle reliquie di Andronico e Giunia	om.	om.	1n	-	om.	om.
2. Atanasio	1a	1a	2a	-	1a	om.
3. Telesforo	2a	2a	3a	-	2a	om.
4. Sineto	3a	3a	4a	-	3a	om.
5. Biagio	4a	4a	5a	-	4a	om.
6. Proterio	om.	om.	6n	-	om.	1n
7. Talassio e Limneo	om.	om.	7n	-	om.	om.
23 Febb.						
1. Policarpo*	1n	1n	2n	-	1n[82]	1n
2. Giovanni, Museo e cpp.	om.	om.	1n	-	om.	om.

[82] In margine una mano poco più recente scrive τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Θερίστου.

MEMORIE	X	Y	C	Cb	Cd	Ch
24 Febb.						
1. invenzione della testa del Battista*	1n	1n	1n	1	1n	1n
25 Febb.						
1. Tarasio*	1n	1n	1n	1	1n	1n
2. Alessandro*	2n	2n	2n	om.	2n	om.
26 Febb.						
1. Porfirio*	1a	1a	1a	1	1a	1n
2. Stefano	2a	2a	2a	om.	2a	om.
3. Thea	3a	3a	3a	om.	3a	om.
4. Marta	4a[83]	4a	4a	om.	om.	om.
5. Regino, Antonio, Teodoro e Marcello	om.	5a	om.	om.	4a	om.
27 Febb.						
1. Basilio e Procopio*	1n	1n	1n	1	1n	-
2. Marciano	2a	2a	2a	om.	2a	-
28 Febb.						
1. Nestore*	1n	1n	1[84]	1	1n	om.
2. Banieso	om.	om.	om.	2[85]	om.	om.
3. Cassiano	om.	om.	om.	3	om.	om.
4. Gelasio	om.	om.	om.	4[86]	om.	1n

MEMORIE	X	Y	C	Cd	Ce	Cg	Ch
Marzo 1							
1. Eudocia *	1n	1n	1n	1n	1	1	1n
2. Nestore e Tribimio*	2n	2a	2a	2a	om.	2	om.
3. Antonina e Sofronio*	om.	4n	4a	4a	2	4	2n

[83] In margine ζήτει τὸ συναξάριον Πορφυρίου εἰς β´ τοῦ μαρτίου.

[84] ζήτει ὄπισθεν εἰς τὰς κβ´ τοῦ αὐτοῦ μηνός. In rasura si legge qui il numero κθ´. Al f. 136 si legge Μηνὶ τῷ αὐτοῦ κθ´, ἄθλησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Προτερίου ἀρχιεπίσκοπου Ἀλέξανδριας ζήτι´ οπίσθεν εἰς τὸ κβ´.

[85] Il nome che qui compare è Βάρσου.

[86] Si aggiunge qui la memoria del giorno 29 febbraio in cui si ha μνήμην ἐπιτελοῦμεν τοῦ δικαίου Ἰώβ.

MEMORIE	X	Y	C	Cd	Ce	Cg	Ch
4. Marcello e Antonio	3n	3a	3a	3a	om.	3	om.
2 mar.							
1. Troadio	3a	3a	3a	3a	om.	3	om.
2. Eutalia	4a	4a	4a	4a	om.	4	om.
3. Andronico, Atanasia	5a	5a	5a	5a	om.	5	om.
4. Parmenas*	1n	1n	1n	1n	1	1	1n
5. Porfirio	2n	2n	2n[87]	2n	2	2	2n
3 mar.							
1. Eutropio, Cleonico, Basilio*	1n	1n	1n[88]	1n	1	1	1n
4 mar.							
1. Herais	1a	1a	1a	1a	1	1	om.
2. Archelao e cpp.	2a	2a	2a[89]	2a	2	2	om.
3. Gerasimo*	3a	3a	4a	3a	3	3	1n
4. Paolo e Giuliana	om.	om.	3n	om.	om.	om.	om.
5. martiri del Chersoneso	om.	om.	om.	om.	4	om.	om.
5 mar.							
1. Marco*	1n	1n	1n	1n	1	1	1n
6 mar.							
1. Conone l'isaurico*	2n	2n	2n	2n	1	1	om.
2. Conone il giardiniere*	1n	1n	1n	1n	2	2	1n
3. martiri del Chersoneso*	4n	4n	4n	4n	3	3	3n
4. Teodoro e cpp.(martt. di Amorio)	3n	3n	3n	3n	om.	om.	2n
7 mar.							
1. Paolo*	1n	1n	1n	1n	1	1	om.
2. Arcadio e Nestore	2a	2a	2a	2a	om.	2	1n
8 mar.							
1. Teofilatto*	2n	2n	2 mut.	2n	2	2	1n
2. Dionisio ed Ermete	1a	1a	1a	1a	1	1	om.

[87] In margine ἄφες αὐτό τοῦτο τὸ συναξάριον τοῦ ἁγίου Πορφυρίου λέγεται φευρουαρίῳ εἰς τὰς κ΄.

[88] Anzichè Basilio il terzo nome qui ricordato è quello di Atanasia.

[89] In margine ζήτει ὀπισθεν φύλλα γ΄.

MEMORIE	X	Y	C	Cd	Ce	Cg	Ch
9 mar.							
1. 40 martiri di Sebastia*	1n	1n(mut.)	1n	1n	1	1	1n
10 mar.							
1. Codrato e cpp.*	1n	-	1n[90]	1n	1	1	1n
11 mar.							
1. Pionio*	1n	-	1n	1n	1	1	1n
12 mar.							
1. Gregorio*	1n	-	1n	1n	1	1	1n
2. Teofane*	3n	-	om.	3n	om.	om.	om.
3. Sofronio	2n	-	2n	2n	2	2	2n
13 mar.							
1. Sabino	1n	1acef.	1n	1n	om.	1	1n
2. Africano e cpp.	2a	2n	2a	om.	om.	2	om.
3. Alessandro*	3n	om.	3a	om.	1	3	2n
14 mar.							
1. Benedetto*	1n	1n	1n	-	1	1	1n
2. Euschemone*	2n	2n	2n	-	2	2	2n
15 mar.							
1. Agapio, Alessandro e cpp.*	1n	1n	1n	-	1	1	1n
2. Nicandro*	2a	2a	2a	-	2	2	om.
3. Aristobulo	3a	3a	3a	-	3	3	om.
16 mar.							
1. Giuliano*	1n	1n(mut.)	1n	-	om.	om.	1n
2. Romano e Menigno*	2a	-	2a	-	om.	1	om.
3. Alessandro papa di Roma	3a	-	3a	-	1	2	om.
4. Sabino	om.	-	om.	-	om.	3	om.
17 mar.							
1. Alessio*	1n	-	1n	-	1	1	1n
18 mar.							
1. Cirillo*	1n	-	1n	-	1	1	1n
19 mar.							
1. Crisanto e Daria	om.	-	1a	-	1	1	om.
2. padri uccisi*	1n	-	2a	-	2	2	1n

[90] In margine ζήτει τοῦ ἁγίου Σωφρονίου ἔμπροσθεν.

MEMORIE	X	Y	C	Cd	Ce	Cg	Ch
3. sette sante donne*	2a	-	3a	-	3	3	om.
4. Ferfuta	3n	1n(mut.)	4n	-	4	4	2n
20 mar.							
1. Niceta	1a	1n	1n	-	1	1	1n
2. Fotina*	3n	3n(mut).	3n	-	3	3	3n
3. Tommaso*	2n	2n	2n	-	2	2	2n
4. Samaritana	om.	4a	om.	-	om.	om.	om.
21 mar.							
1. Berillo*	4n	om.	1a	-	4	4	2n
2. Filemone e Domnino	1a	1a	2a	-	1	1	om.
3. Giacomo*	2n	2n	3a	-	2	2	1n
4. Callinico e Basilissa	3a	3n	4n	-	3	3	om.
22 mar.							
1. Artemone*	1n	1n	1n	-	1	1	1n
23 mar							
1. Domezio*	1a	1a	1a	-	1	1	om.
2. Basilio	2n	2n(mut.)	2n	-	2	2	1n
24 mar.							
1. cinquanta martiri di Cesarea*	1a	-	1a	-	1	1	1n
2. Nicone*	2n	-	2a	-	2	2	om.
3. Severo vescovo di Catania	om.	-	om.	-	3	om.	om.
25 mar.							
1. Annunciazione*	1n	-	1n	-	1	1	1n
26 mar.							
1. martiri Goti*	1n	1n	1n	1mut.	1	1	1n
2. Filemone e Domnino*	2a	2n	2n	2a	2	2	om.
27 mar.							
1. Fileto e cpp.*	1n	1n	1n	1n	1	1	1n
28 mar.							
1. Matrona*	1n	1n	1n	1n	1	1	1n
2. Erodione*	2n	2n	2n	2n	2	2	2n
29 mar.							
1. Giona e Barachesio*	1n	1n	1n	1n	1	1	1n
2. Giovanni	2a	2a	2a	om.	2	2	om.

MEMORIE	X	Y	C	Cd	Ce	Cg	Ch
30 mar.							
1. Acacio	1n	1n	1n	1n	1	1	1n
2. Marco*	2n	2n	2n	3n	2	2	om.
3. Cirillo*	3a	3n	3a	4n	3	3	2n
4. Giovanni Climaco*	4n	4n	om.	5n	4	4	om.
5. santi 38 martiri	6n	om.	4n	6a	om.	om.	om.
6. Ciriaco vescovo	5a	5a	om.	7a	om.	om.	om.
7. Giovanni di Gerusalemme	om.	om.	om.	2n	om.	om.	3n
31 mar.							
1. Ioàd*	3n	3n	3n	3n	3	3	2n
2. Abdas e Beniamino*	1n	1n	1n	1n	1	1	1n
3. Menandro	2a	2a	2n	2a	2	2	om.
Aprile 1							
1. Maria l'egiziana*	1n	1n	1n	1n	1	1	1n
2 apr.							
1. Anfiano ed Edesio*	1n	1n	1n	1n	1n	1n	om.
2. Teodosia*	om.	om.	2n	om.	om.	om.	om.
3. sante donne	om.	om.	3n	om.	om.	om.	om.
4. Tito taumaturgo	om.	om.	om.	om.	om.	om.	1n
3 apr.							
1. Niceta*	3n	3n	3n	3n	3	3	1n
2. Teodosia*	1n	1n	1n	1n	1	1	om.
3. Irene*	2n	2n	2n	2n	2	2	om.
4. Giuseppe innografo*	4n	4n	4n	4n	4	4	2n
5. Galico e cpp.	om.	om.	5n	om.	om.	5	om.
6. Elerio	om.	om.	6n	om.	om.	6	om.
4 apr.							
1. Teodulo ed Agatopodo*	1n	1n	1n	1n	1	1	1n
5 apr.							
1. 120 martiri in Persia	1a	1a	1n	1a	1	1	om.
2. Ferfuta*	om.	om.	om.	om.	om.	4	om.
3. Terenzio e cpp	2a	2a	2n	2a	2	2	om.
4. Termo e cpp.	3a	3a	3n	3a	3	3	om.
5. Claudiano	om.	om.	om.	om.	om.	om.	1n

MEMORIE	X	Y	C	Cd	Ce	Cg	Ch
6 apr.							
1. Eutichio*	1n	1n	1a	1a	1	1	1n
7 apr.							
1. Giorgio di Mitilene*	1n	1n	1n	1n	1	1	1n
2. Calliopio*	2n	2n	2n	2n	2	2	om.
3. Rufino	3a	3a	3a	3a	om.	3	om.
4. Aquilina e cpp.	4a	4a	4a	om.	om.	4	om.
8 apr.							
1. Celestino*	2n	2n	2n	2n	2	2	om.
2. Pausilippo*	1n	1n	1n	1n	1	1	om.
3. Erodione	om.	om.	om.	om.	om.	om.	1n
9 apr.							
1. martiri in Persia*	2n	2n	2n	2n	2	2	om.
2. Eupsichio*	3n	3n	3n	3n	3	3	1n
3. Badimo*	1n	1n	1n	1n	1	1	om.
10 apr.							
1. Terenzio e cpp.*	1n	1n	1n	1n	1	1	1n
2. Agabo*	2n	2n	2n	2n	2	2	om.
11 apr.							
1. Antipa*	1n	1n	1n	1n	1	1	1n
12 apr.							
1. Artemone*	1n	1n	1[91]	1n	om.	om.	1n
2. Crescente*	om.	om.	om.	om.	1	om.	om.
13 apr.							
1. Crescente*	1n	1n	1n	1n	om.	1	om.
2. Basilio*	2n	2n	2n	2n	1	2	om.
3. Martino I papa	om.	om.	om.	om.	om.	om.	1n
14 apr.							
1. Simeone*	1n	1n	1a	1n	1	1	om.
2. Fasich*	2n	2n[92]	2n	2n	2	2	om.
3. mille martiri*	3n	3n	3n	3n	3	3	om.

[91] In margine ζήτει τὸ συναξάριον τοῦ Γότθου εἰς ιε΄ τοῦ αὐτοῦ μηνός.

[92] In margine ζήτει τῶν ἁγίων ἀποστόλων Ἀριστάρχου, Πούδη καὶ Τροφίμου ἔμπροσθεν.

MEMORIE	X	Y	C	Cd	Ce	Cg	Ch
4. Giacomo*	4n	4n	4n	4n	4	4	om.
5. Pude e Trofimo*	om.	om.	om.	om.	om.	om.	1n
15 apr							
1. Saba goto*	1n	1n	1n	1n	1	1	om.
2. Aristarco	2n	2n	2n	2n	2	2	om.
3. Pude e Trofimo*	3n	3n	3n	3n	3	3	om.
4. Teodoro e Pausilippo	4a	4a	4a	4a	4	4	om.
5. Crescente	om.	om.	om.	om.	om.	om.	1n
16 apr.							
1. Leonida e cpp.*	1n	1n	1n(mut.)	1n	om.	1	om.
2. Irene*	2a	2a	2a	2a	1	2	om.
3. Ardalione	3n	om.	3n	3n	2	3	om.
4. Simeone	om.	om.	om.	om.	om.	om.	1n

MEMORIE	X	Y	C	Ce	Cg	Ch
17 apr.						
1. Agapito*	1n	1n	1n	1	1	om.
2. Antusa*	2n	2n	2n	2	2	om.
3. Saba goto*	om.	om.	om.	om.	om.	1n
18 apr.						
1. Cosma*	1n	-	1n	1	1	om.
2. Giovanni*	2n	-	2n	2	2	om.
3. Zotico, Vittore ecc.*	3a	-	3a	om.	3	om.
4. Giorgio*	4a	-	4a	om.	om.	om.
5. Agape e Chione*	om.	-	om.	om.	om.	1n
19 apr.						
1. Cristoforo ecc.*	1a	-	-	om.	1	om.
2. Giovanni	om.	-	-	1	om.	om.
3. Teodoro	om.	-	-	om.	om.	1n
20 apr.						
1. Teodoro Trichinas*	1n	-	1n	1	1	1n
2. Anastasio sinaita*	2a	-	2n	2	2	om.
3. Pafnuzio	3a	-	3n	om.	3	om.
4. Anastasio di Antiochia	4a	-	4n	om.	4	om.

MEMORIE	X	Y	C	Ce	Cg	Ch
21 apr.						
1. Alessandra*	1n	-	1a	2	2	om.
2. Apollo	4n	-	3n	3	3	om.
3. Massimiano, Isacco e Codrato*	3n	-	4a	1	1	om.
4. Michea*	2n	-	2n	4	om.	om.
5. Gianuario	om.	-	om.	om.	om.	1n
22 apr.						
1. Teodoro il siceota*	1n	-	1n	1	1	1n
2. Natanaele*	2n	-	2n	2	2	om.
23 apr.						
1. Giorgio*	1n	-	1n	1	1	1n
24 apr.						
1. Pasicrate e Valenzione*	1n	-	1n	1	1	3n
2. Elisabetta*	2n	-	2n	2	2	2n
3. Eusebio e cpp.*	3a	-	3a	om.	3	om.
4. Saba stratelata*	om.	-	om.	om.	om.	1n
25 apr.						
1. Marco*	1n	-	1n	1	1	1n
2. Saba stratelata*	2n	-	2n	2	2	om.
26 apr.						
1. Basilio*	1n	-	1n	1	1	1n
27 apr.						
1. Poplione e cpp.	1n	-	1a	1	1	om.
2. Eulogio	2n	-	2a	2	2	om.
3. Giasone e Sosipatro*	3n	-	3n	3	3	om.
4. Simeone	om.	-	4n	om.	om.	1n
28 apr.						
1. Doda, Massimo e cpp*.	1n	-	1n[93]	1	1	om.
2. Giasone e Sosipatro*	om.	-	om.	om.	om.	1n
2. Simone	2a	-	2a	2	2	om.
3. invenzione reliquie di Basilio	3a	-	3a	3	3	om.
4. Clemente	4a	-	4a	4	4	om.

[93] In margine ζήτει τοῦ ἀποστόλου Ἰάσωνος ὄπισθεν φύλλον. α.

MEMORIE	X	Y	C	Ce	Cg	Ch
29 apr.						
1. Diodoro e Rodopiano	1n	-	1n	1	1	om.
2. Quinziano ed Attico	3a	-	3n	om.	3	om.
3. nove martiri di Cizico*	4n	-	4n	om.	om.	om.
4. Memnone*	2n	-	2n	om.	2	1n
30 apr.						
1. Giacomo*	1n	1n(acef. mut.)	1n	1	1	1n
2. miracolo avvenuto a Cartagine	2n	2n(mut.)	2n	2	2	2n
3. Patrizio vescovo di Prusa	3n	-	3n	om.	3	om.

MEMORIE	X	Y	C	Ce	Cf	Cg	Ch
Maggio 1							
1. Geremia*	1n	-	1n	1	1	1	1n
2. Bata*	2n	-	2n	2	om.	2[94]	om.
2 maggio							
1. Atanasio*	2n	-	2n	2	1	2	1n
2. Espero e Zoe*	1n	-	1n	1	om.	1	om.
3 maggio							
1. Timoteo e Maura*	1n	1n(acef.)	1n	1	1	1	1n
2. Pietro*	2n	2n	2n	2	om.	2	om.
4 maggio							
1. Silvano*	1n	1n	1n	1	1	1	1n
2. Olbiano*	2n	2n (mut).	2n	2	om.	om.	om.
3. Ilarione	3n	-	4n	4	om.	2	om.
4. martiri	4n	-	6a	6	om.	om.	om.
5. traslazione di Lazzaro e Maria	5a	-	7a	7	om.	om.	om.
6. Niceta	om.	-	3n	3	om.	om.	om.
7. Ilario*	om.	-	5n	5	om.	om.	om.
5 maggio							
1. Neofito	1a	-	1n	1	om.	1	om.

[94] Un'altra mano scrive τοῦ ἁγίου μάρτυρος Μαύρου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ. In margine ἡ ἀνακομιδὴ τοῦ λειψάνου τοῦ ὁσίου πατρὸς ὑμῶν Γεωργίου.

MEMORIE	X	Y	C	Ce	Cf	Cg	Ch
2. Irene*	2n	1 mut.	2a	2	om.	2[95]	1n
3. Leone africano	om.	om.	om.	om.	om.	3	om.
4. Pelagia di Tarso	om.	om.	om.	om.	1	om.	om.
6 maggio							
1. Giobbe*	1n	1n	1n	1	1	1	1n
2. martiri	3a	om.	3a	om.	om.	om.	om.
3. Pacomio, Ilarione e Mamante	2a	2a	2a	om.	om.	om.	om.
7 maggio							
1. apparizione della croce*	1n	1n	1n	1	1	1	1n
8 maggio							
1. Acacio	1n	1n	1n	1	om.	1	1n
2. Giovanni*	2n	2n	2n	2	1	2	2n
3. Arsenio*	3n	3n	3n	3	2	3	3n
9 maggio							
1. Isaia*	1n	1n	1n	1	1	1	1n
2. Cristoforo*	2n	2n	2n	2	2	2	om.
3. Epimaco e Gordiano*	3n	3n	3n	3	om.	3	om.
4. Codrato*	4n	4n	4n[96]	4	om.	4	om.
10 maggio							
1. Simone*	3n	4n	3n	1	1	1	1n
2. Alfeo e cpp.*	4n	3n	4n	2	om.	2	om.
3. Esichio confessore*	2n	2n	2n	3	om.	3	om.
4. Esichio martire*	1n	1n	1n	4	om.	4	om.
11 maggio							
1. fondaz. di Costantinopoli*	1n	1n	1n	1	1	1	1n
2. Mochio*	2n	2n	2a	2	2	2	2n
3. Dioscoride*	3n	3n	3n	3	om.	3	om.
12 maggio							
1. Epifanio*	1n	1n	1n[97]	1	1	1	1n

[95] In margine ζήτει ἕτερον συναξάριον εἰς τὸ τέλος τοῦ βιβλίου τῆς ἁγίας Εἰρήνης.

[96] In margine ἡ ἀνακομιδὴ τοῦ λειψάνου τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου. In Cg un'altra mano ha scritto Νικολάου.

[97] In marg. τοῦ ὁσίου Φιλίππου e si aggiunge ζήτει τὸ συναξάριον εἰς τὸ τέλος τοῦ βιβλίου.

MEMORIE	X	Y	C	Ce	Cf	Cg	Ch
2. Germano*	2n	2n	2n	2	om.	2	om.
3. Filippo	3n	om.	om.	om.	om.	om.	om.
4. Gliceria di Eraclea*	4n	3n	om.	3	om.	3	om.
5. Niceforo	5a	4a	om.	om.	om.	4	om.
13 maggio							
1. Gliceria di Eraclea*	om.	om.	1n	1	1	om.	1n
2. Niceforo	om.	om.	2n	om.	om.	om.	om.
3. Maria Deipara	1n	1a	3n	om.	om.	1	om.
4. Alessandro*	2n	2a	4n	2	om.	2	om.
5. Sergio confessore*	3n	3n	5n	3	om.	3	om.
6. Pausicaco*	4n[98]	4n[99]	om.	4	om.	4	om.
14 maggio							
1. Isidoro*	1n	1n	1n	1	1	1	1n
2. Massimo*	2n	2n	2n	2	om.	2	om.
3. Alessandro e cpp.	3a	3a	3a	om.	om.	3	om.
15 maggio							
1. Pacomio di Tabennesi	om.	om.	1n	1	1	1	1n
2. Achillio*	2n	2n	2n	om.	om.	2	om.
3. Maria Deipara	4a	4a	4n	om.	om.	4	om.
4. icone di Camuliana	6a	6a	7a	om.	om.	7	om.
5. ss. martiri	5n	om.	6n	om.	om.	6	om.
6. ss. martiri	3n	3n	3n	om.	om.	3	om.
7. Nicola	7a	7a	8a	om.	om.	8	om.
8. Pietro*	om.	5n	5n	2	om.	5	om.
9. Diodoro*	1n	1n	om.	om.	om.	om.	om.
16 maggio							
1. Giorgio*	6n	6a	6a	2	om.	6	om.
2. Abdas e cpp.*	1n	1n	1n	1	om.	1	om.
3. Giuda	2a	2a	2n	om.	om	2	om.
4. Saba	3a	3a	3n	om.	om.	3	om.

[98] In marg. f. 137r. τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Φιλίππου τοῦ Ἀργυρίου. Tale nota si trova aggiunta da un'altra mano in Ce.

[99] Qui si trova, scritta lungo i bordi della pagina da una mano tarda, una lunga nota riportante una recensione non nota della vita di Filippo di Agira. Cfr. *supra* n. 47.

MEMORIE	X	Y	C	Ce	Cf	Cg	Ch
5. Alessandro	4a	4a	4n	om.	1n	4	1n
6. Eufemia	5a	5a	5n	om.	om.	5	om.
17 maggio							
1. Andronico e Giunia*	1n	1n	1n	1	1n	1	1n
2. Solocone e cpp.*	2n	2n	2n	2	om.	2.	om.
3. Stefano*	3n	3a	3n	om.	om.	om.	om.
18 maggio							
1. Teodoto*	1n	1n	2a	1	om.	1	om.
2. Epafrodito	2a	2a	3a	om.	om.	2	om.
3. Giuliano	3a	3a	4a	om.	om.	3	om.
4. Teodoreto	4a	4a	5a	om.	om.	4	om.
5. Teodoro	5a	5a	6a	om.	om.	5	om.
7. Eufrasia	om.	om.	1n	om.	1n	om.	1n
19 maggio							
1. Patrizio e cpp.*	1n	1n	1n	1	1n	1	1n
2. Filarete*	3n	3n	3n	om.	om.	2	om.
3. Colluto*	2n	2n	2n	2	om.	3	om.
20 maggio							
1. Taleleo	1n	1n	1n	1	1n	1	1n
2. Ascla	2n	2n	2n	2	1n	2[100]	om.
21 maggio							
1. Costantino ed Elena*	1n	1n	1n	1	1n	1	1n
22 maggio							
1. Basilisco*	1n	1n	1n	1	1n	1	1n
2. Giuda ap.*	om.	2a	om.	om.	om.	om.	om.
3. Marcello e Codrato	om.	3a	om.	om.	om.	om.	om.
23 maggio							
1. Simeone Taumastorita*	1n	1n(mut)	1n	1	om.	1	om.
2. Maria Deipara	2a	2a	om.	2	om.	om.	om.
3. Michele*	3n	-	2n	3	1n	om.	1n
24 maggio							
1. Giovanni	om.	om.	1n[101]	1	1n	1	1n

[100] Qui ed in Cc 'Ροσακλᾶ.

[101] In margine ζήτει τὸ συναξάριον τοῦ ἁγίου Συμεὼν εἰς κγ´ τοῦ αὐτοῦ μηνός.

MEMORIE	X	Y	C	Ce	Cf	Cg	Ch
2. Melezio e cpp.*	1n	1n(acef.)	2a	om.	om.	om.	om.
3. Teraponte di Cipro*	om.	om.	5n	om.	om.	2	om.
4. Serapione e cpp.*	2n	2n	3a	om.	om.	om.	om.
5. Agrippina	om.	om.	4n	om.	om.	om.	om.
25 maggio							
1. terza invenzione della testa di Giovanni il Precursore	om.	om.	3n[102]	om.	om.	2	om.
2. Pancario*	3n	3n	2n	om.	om.	om.	om.
3. Giovanni*	2n	2n	1n	1	om.	om.	om.
4. Teraponte di Cipro*	1n	1n	om.	2	1n	1	1n
26 maggio							
1. Alfeo	1n	1n	1a	1	1n	1	1n
2. Abercio, Elena e Carpo*	2n	2 acef.	2a	2	om.	2	om.
27 maggio							
1. Teodora e Didimo*	1n	1n	1n	1	om.	1	-
2. Sergio e Bacco	om.	2a	2a	2	om.	2	-
3. Alipio e cpp.	om.	3a	3a	3	om.	3	-
4. Stefano	om.	4a	4a	4	om.	4	-
5. Paolo e Giuliana	om.	om.	5a	5	om.	om.	-
6. Teraponte*	om.	om.	om.	om.	1n	om.	-
28 maggio							
1. Eliconide*	1n	1n	1n	1	om.	1	om.
2. Crescente, Paolo e cpp.*	2n	2a	2n	2	om.	2	om.
3. Elladio*	3n	3n	3n	4	1n	3	om.
4. Natalio e Salona	om.	om.	4n	3	om.	om.	om.
5. Teraponte*	om.	om.	om.	om.	om.	om.	1n
29 maggio							
1. Teodosia*	2n	2n	2n	2	1n	2	-
2. Olbiano*	om.	3n	3n	om.	om.	3	-
3. primo Concilio ecum.*	1n	1n	1n	1	om.	1	-
30 maggio							
1. Eusebio e cpp.	om.	2a	2a	2	om.	2	om.

[102] Si tratta qui solo di una nota marginale τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τρίτη εὕρησις τοῦ τιμίου Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ Ἰωάννου.

MEMORIE	X	Y	C	Ce	Cf	Cg	Ch
2. Isacio*	1n	1n	1n	1	1n	1	1n
31 maggio							
1. Ermia*	1n	1 mut.	1n	1	1n	1	1n

MEMORIE	X	C	Ce	Cg	Ch
Giugno 1					
1. Giustino e cpp.*	2n	2n	2	2	1n
2. Giustino filosofo*	1n	1n	1	1	2n
3. Ermilo e Stratonico	3a	3a	3	3	om.
2 gingno					
1. Niceforo*	1n	1n	om.	1	1n
2. Pirro e cpp.	2n	om.	1	2	om.
3. Gerasimo e cpp.	3a	2a	om.	3	om.
3 giugno					
1. Lucilliano e cpp.*	1n[103]	1n	1	1[104]	1n
2. Paola*	2n	2n	om.	om.	2n
4 giugno					
1. Metrofane*	1n	1n	1	1	1n
2. Andrea	2a	2a	2	2	om.
3. Marta e Maria	3a	3a	3	3	om.
5 giugno					
1. Marciano e cpp.*	1n	1a	1	1	om
2. Doroteo di Tiro	2n	om.	om.	om.	om.
3. Eustazio	om.	om.	om.	om.	1n
6 giugno					
1. Doroteo di Tiro	1a	1n	1	1	1n
2. 5 vergini martiri e cpp.	2a	2a	2	2	om.
3. Zenaide	3n	3a	3	3	om.
4. Ciria, Valeria e Marcia*	om.	4a	4	4	om.

[103] In margine al f. 154r. τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τὴν ἁγίαν Κόνου καὶ Κόνονος. Sempre per Conone, al f. 156v si legge (xx) ἰουνίῳ γ´ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κόνου.

[104] In marg. τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Λουκᾶ ed inoltre ζήτει τὸ συναξάριον τοῦ ἁγίου Κόνωνος εἰς τὴν ς´ τοῦ μαρτίου μηνός.

MEMORIE	X	C	Ce	Cg	Ch
7 giugno					
1. Teodoto*	1n	1n	1	1	1n
2. Antimo e Stefano	2a	2a	2	2	om.
3. Sebastiana	3a	3a	3	3	om.
8 giugno					
1. trasferimento delle reliquie di Teodoro*	2n	2n	2	2	1n
2. Nicandro e Germano	1n	1n	1	1	2n
9 giugno					
1. Michele arcangelo	1a	1a	1	1	om.
2. Alessandro ed Antonina*	2n	2n	2	2	om.
3. Cirillo di Alessandria	om.	om.	om.	om.	1n
10 giugno					
1. Timoteo*	1n	1n	1	1	om.
2. Apollo	2a	2n	2	2	om.
3. Teofane e Pansemne	3n	3n	3	3	om.
4. Alessandro e Antonina	om.	om.	om.	om.	1n
11 giugno					
1. Bartolomeo e Barnaba*	1n	1n	1	1	-
12 giugno					
1. Onofrio *	1n	1n	1	1	-
2. Antonina*	2n	2n	2	2	-
13 giugno					
1. Aquilina*	1n	1n	1	1	-
2. Eulogio	2a	2n	2	2	-
3. Antipatro	3a	3a	3	3	-
14 giugno					
1. Eliseo*	1n	1n	1	1	-
2. Metodio*	2n	3n	3	3	-
3. Cirillo*	3n	2n	2	2[105]	-
15 giugno					
1. Amos	om.	om.	2	om.	-
2. Dula*	1n	1n	1	2	-

[105] In margine τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γερασίμου.

MEMORIE	X	C	Ce	Cg	Ch
3. Bonifacio	om.	om.	om.	1	-
4. Vito	2n[106]	2n[107]	3	om.	-
16 giugno					
1. Ticone*	1n	1n	1	1	-
17 giugno					
1. Manuele e cpp.*	1n	1n	1	1	-
18 giugno					
1. Leonzio e cpp.*	1n	1n	1	1	-
3. Calogero	om.	2a[108]	om.	om.	-
19 giugno					
1. Giuda*	3n	3n	3	3	-
2. Michele	1a	1n	1	1	-
3. Taddeo e Zosimo*	2n	2n	2	2	-
20 giugno					
1. Giuseppe	om.	om.	1	1	-
2. Metodio*	1n	1n[109]	om.	om.	-
21 giugno					
1. Giuliano e cpp.*	1n	1n	1	1	-
22 giugno					
1. Eusebio*	1n	1n	1	1	-
23 giugno					
1. Aristocle e cpp.*	2n	2n	om.	2	-
2. Eustochio e cpp.*	3n	3n	2[110]	3	-
3. Zenone e Zena*	1n	1n	1	1	-
4. Pompiano	4a	4a	om.	4	-
24 giugno					
1. Giovanni il Precursore*	1n	1n	1	1	-
2. Orenzio*	2n	2n	2	2	-

---

[106] In marg. f. 160v. τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τοῦ μάρτυρος Βίτου.

[107] Nel margine sup. καὶ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Βίτου.

[108] In marg. ζήτει εἰς τὸ τέλος τοῦ βιβλίου.

[109] In margine ζήτει τὸ συναξάριον τῶν ἁγίων Ἰννᾶ, Ῥημᾶ καὶ Πηννᾶ ἰανουαρίῳ κ΄.

[110] In marg. ζήτει τὸ συναξάριον τῆς ἁγίας Ἀγριππίνης μαίῳ κδ΄.

MEMORIE	X	C	Ce	Cg	Ch
25 giugno					
1. Febronia*	1n	1n	1	1	-
26 giugno					
1. David	5n	5a	2	5	-
2. Giovanni*	1n	1n	1	1	-
3. Rufo	2a	2n	om.	2	-
4. Teraponte e cpp.	3a	3a	om.	3	-
5. Teodoro	4a	4a	om.	4	-
27 giugno					
1. Cirillo*	1n	1n	1	1	-
2. Sansone*	2n	2n	2	2	-
28 giugno					
1. invenzione delle reliquie di Ciro e Giovanni*	1n	1n	1	1	-
29 giugno					
1. Pietro e Paolo*	1n	1n	1	1	-
30 giugno					
1. apostoli e discepoli*	1n	1n	1	1	-
Luglio 1					
1. Cosma e Damiano*	1n	1n	1	1	-
2. Pietro*	2n	2n	2	2	-
2 luglio					
1. deposizione della veste di Maria Deipara*	1n	1n	1	1	-
2. Quinto*	2n	2n	2	2	-
3 luglio					
1. Giacinto*	3n	4n	om.	4	-
2. Marco e Marciano*	1n	2n	1	2	-
3. Anatolio*	2n	3n	2	3	-
4. Teodoto e cpp.*	4a	5a	3	5	-
5. Giovenale	om.	1n	om.	1	-
4 luglio					
1. Andrea	om.	4a	3	3	-
2. Teodoro*	1n	1n	1	1	-
3. Teodoto e Donato	2a	2a	2	2	-

MEMORIE	X	C	Ce	Cg	Ch
4. Marco e Andrea	3n	3a	om.	om.	-
5 luglio					
1. Marta	1n	1n	1	1	-
2. Agnese*	2n	2n	2	2	-
3. Ciprilla*	3n	3n	om.	om.	-
4. Stefano	om.	4n	3	3	-
5. Lampados	om.	5n	4	4	-
6 luglio					
1. Basilio	1a	1n	1	1	-
2. Sisoes	2n	2a	om.	2	-
3. Lucia*	3n	3n	2	om.	-
4. Asterio*	4n	4n	3	3	-
5. miracolo di s. Foca*	6n	om.	4	om.	-
6. Archippo e Filemone	5a	5n	om.	om.	-
7. Isauro e cpp.*	7n	6n	5	4	-
7 luglio					
1. Tommaso*	2n[111]	2n	2	2	-
2. Pellegrino e cpp.*	1n	1n	1	1	-
8 luglio					
1. Procopio*	1n[112]	1n	1	1	-
9 luglio					
1. Pancrazio	3a[113]	3n	om.	3	-
2. Patermuzio e cpp.*	2n	2n	2	2	-
3. dedicazione di S. Maria Deipara	1n	1n	1	1	-
10 luglio					
1. 45 martiri di Nicopoli*	1n	1n	1	1	1n
2. Bianore e Silvano*	2n	2n	2	2	om.
3. Apollonio*	3n	3n	3	3	om.

[111] In margine in C e nel *Barb. gr. 475* si legge τῆς ἁγίας Καλλινίκου μάρτυρος Κυριακῆς.

[112] In marg. τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τῆς Κυριακῆς.

[113] In marg. ἄθλησις τοῦ ἁγίου ἱερομόναχος Κυρίλλου ἀρχιεπίσκοπου Γόρτινης τῆς Κριτῆς νήσον.

MEMORIE	X	C	Ce	Cg	Ch
11 luglio					
1. Eufemia*	3a	3n	3	3	1n
2. decreto sulla fede dei padri del concilio calcedonese	4n	4a	4	4	om.
3. Marciano*	1n	1n	1	1	om.
4. Cindeo*	2n	2n	2	2	om.
12 luglio					
1. Proclo e Ilario*	1n	1n	1	1	1n
2. Golindouch*	2n	2n	2	2	om.
13 luglio					
1. Serapione*	1n	1n	1	1	om.
2. Mirope*	2n	2n	2	2	om.
3. Andrea e cpp.	3a[114]	3a	om.	3	om.
4. Mamante	4a	4a[115]	om.	om.	om.
5. Stefano di S. Saba	om.	om.	om.	om.	1n
14 luglio					
1. Giuseppe di Tessalonica*	3n	3a	2	4	om.
2. Giusto*	1n	1n	om.	2	1n
3. Onesimo*	2n	2a	1	3	om.
4. Aquila ed Ilario	4a	om.	om.	5	om.
5. Teodoro di Cirene	om.[116]	om.	om.	1	om.
15 luglio					
1. Quirico e Giulitta*	1n	1n[117]	1	1	1n
2. Abudemio*	2n	2n	2	2	om.
16 luglio					
1. Antioco	1n	1n	1	1	om.
2. Paolo e cpp.	2n	2n	2	2	om.
3. 640 martiri	3n	3n	3	3	om.

[114] In margine ζήτει τοῦ ἁγίου Θεοδῴρου εἰς τὴν δ΄ τοῦ αὐτοῦ μηνός. Inoltre τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἱππολύτου πάπα Ῥώμης.

[115] In margine si legge come nel *Barb. gr. 475*. Cfr. nota precedente.

[116] Nel testo, con inchiostro nero, al f. 184r. è aggiunto καὶ τοῦ ἁγίου Θεοδόρου. È la stessa mano che nel margine scrive ζήτι τοῦ ἁγίου Θεοθῴρου τὸ σινέξαρη εἰς δ΄ τοῦ αὐτοῦ μηνός.

[117] In marg. τῆς ἁγίας μάρτυρος Δομινάτας.

MEMORIE	X	C	Ce	Cg	Ch
4. Onesiforo e Porfirio*	4n	4n	4	4	om.
5. Atenogene*	5n	5n	5	5	1n
17 luglio					
1. Marina*	1n	1n	1	1	1n
18 luglio					
1. Emiliano*	1n	1n	1	1	1n
2. Giacinto*	2n	2n	2	2	om.
3. Teodosia*	3n	3n	3	3	om.
4. Marcello e cpp.	4a	4n	om.	4	om.
19 luglio					
1. Macrina*	2n	2n	2	2	om.
2. Dio*	1n	1n	1	1	1n
20 luglio					
1. Elia*	1n	1n	1	1	1n
21 luglio					
1. Ezechiele profeta*	2n	2n	2	2	2n
2. Simeone e Giovanni*	1n	1n	1	1	1n
3. Giorgio e Teodoro	3a	3a	om.	3	om.
4. Eleuterio	4a	4a	om.	4	om.
5. Acacio	5a	5a	om.	5	om.
6. Giusto e Matteo	6a	6a	om.	6	om.
7. Trofimo e cpp.	7a	7a	om.	7	om.
22 luglio					
1. Maria*	1n	1n	1	1	1n
2. Foca*	2n	2n	2	2	om.
23 luglio					
1. Anna	om.	1n	om.	1	om.
2. Vitale	2a	3n	2	3	om.
3. Eugenio	3a	4n	4	5	om.
4. Battista	1n	2n	1	2	om.
5. Trofimo e cpp.*	4n	5a	5	6	2n
6. Apollonio	om.	om.	3	4	om.
7. Foca*	om.	om.	om.	om.	1n

MEMORIE	X	C	Ce	Cg	Ch
24 luglio					
1. Meneo e Capitone	1a	1n	1	1	om.
2. Cristina*	2n	2n[118]	2	2	1n
25 luglio					
1. Anna*	1a	1n	1	1	1n
2. Euprasia*	2n	2n	2	2	om.
3. Olimpiade*	3n	3n	3	3	om.
4. V concilio ecumenico*	4a	4a	om.	om.	om.
5. Ermogene	5a[119]	5a	om.	om.	om.
26 luglio					
1. Ermolao e cpp.*	1n	1n	1	1	1n
2. Ignazio	2a	2n	om.	2	om.
3. martiri di Bulgaria*	3n	3n[120]	om.	3	2n

2. Caratteristiche e diffusione dei testimoni

Dal presente quadro sinottico si vede innanzitutto come i raggruppamenti tra manoscritti che prima avevamo stabilito sulla base delle loro caratteristiche grafiche siano confermati da analoghe corrispondenze di tipo contenutistico. Da un lato si hanno infatti i manoscritti di provenienza calabrese, e dall'altro quelli di tipo "otrantino", così come li abbiamo segnalati nel nostro elenco dei testimoni che precede le tavole comparative. I primi, pur nelle fondamentali caratteristiche comuni, si possono tuttavia dividere in calabro-siculi ed in appartenenti alla Calabria centrosettentrionale. Relativamente al periodo per cui i vari testimoni conservano sinassari, possiamo infatti constatare il genere di rapporti che li uniscono sulla base della coincidenza di tipo di memorie e di successione delle medesime che si può facilmente verificare a questo punto del lavoro. Si tratta per lo più, logicamente, di memorie che appartengono al primo semestre dell'anno liturgico bizantino che, a differenza del secondo caratterizzato dal periodo pasquale, offre un maggior spazio al ciclo fisso rispetto al mobile. Come mostrano le tavole, il secondo semestre presenta infatti una grande uniformità sia nelle memorie, che nella loro successione, sia per gli esemplari di provenienza calabrese che salentina. Tali coincidenze rile-

---

[118] In margine Φαντίνου τοῦ Θαυματουργοῦ.

[119] In margine f. 194v. τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τῆς ὁσιομάρτυρος τοῦ Χριστοῦ Παρασκευῆς.

[120] In margine τῆς ἁγίας ὁσιομάρτυρος Παρασκευῆς.

vabili nel primo semestre, quando ciascun manoscritto presenta maggior autonomia, sono quindi particolarmente adatte per notare affinità significative tra testimoni[121].

In questo modo possiamo verificare un legame particolare tra i codici Y e Cd che coincidono il 16 ottobre, 12 dicembre, 3 gennaio, 19 e 20 febbraio. Dall'altra parte una stretta somiglianza è quella esistente tra X e C che coincidono il 12 dicembre, 8 e 26 febbraio. Le forti affinità tra C e Ca in particolare, ma anche con Cc e Cg sono facili da verificare soltanto scorrendo le tabelle. A conferma dei rapporti che individuiamo tra i testimoni considerati possiamo portare il fatto che C si accorda con Cd solo il 15 febbraio, nonostante l'ampiezza del periodo compreso da entrambi. Ugualmente vediamo che Y e C concordano il 22 ed il 29 gennaio, mentre X, Y e Cd solo il 22 febbraio.

Oltre a tali dati statistici, che in questa fase del lavoro ci limitiamo soltanto a segnalare, si possono però trovare altri indizi, legati sia alla storia dei singoli manoscritti che a particolari memorie significative, che confermano la validità dei raggruppamenti proposti.

I calabro-siculi (C, Ca, Cc, Cg) si caratterizzano per un maggior numero di semplici annunci e per la presenza di frequenti coincidenze nelle commemorazioni dei santi locali che si trovano nelle notazioni marginali. Coincidenze interessanti, a conferma di quanto abbiamo detto sopra, sono quelle che si trovano nelle note apposte ai margini di X e di C. Tali coincidenze si riscontrano il 15 giugno per Vito, il 7 luglio per Ciriaca, il 13 luglio Ippolito di Roma ed il 25 luglio per Parasceve (cfr. tavola).

Tuttavia la memoria più significativa per il gruppo calabro-siculo è quella del vescovo Luca del 10 dicembre, non presente negli altri, sulla quale torneremo in seguito. Le note marginali, che non ricordano memorie di santi locali, ricordate, almeno per i nuovi testimoni qui considerati, nella descrizione che precede questo capitolo, ci possono infatti aiutare ad individuare le zone in cui i nostri manoscritti hanno circolato. In X veniamo a conoscenza della sua presenza in località come Bovalino, Buzzano ed il monastero di S. Maria di Popsi. Ca è appartenuto al monastero di S. Bartolomeo di Trigona[122], mentre

---

[121] Abbiamo considerato come indicative le coincidenze verificabili nei giorni per i quali sono presenti i testimoni più significativi di entrambi i gruppi (X, C, Cd, Y), in quanto sono le uniche probanti.

[122] Cfr. R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale*, Città del Vaticano 1955, p. 14, n. 3.

Cc proviene da Tropea[123]. Il manoscritto di Lipsia (Cg) è appartenuto invece all'abbazia di S. Giorgio di Tucco[124]. Si tratta quindi di località dell'estremo sud della Calabria e questo spiega la scelta di chiamarli calabro-siculi. Gli altri due manoscritti calabresi (Y e Cd), chiamati da noi centrosettentrionali, pur essendo molto affini ai precedenti, si caratterizzano per una minor presenza di semplici annunci. Per quanto riguarda la presenza di note storiche marginali, in Cd non se ne riscontrano, ma possiamo con una certa approssimazione e cautela avvicinarlo all'area di diffusione del manoscritto Y(*Barb.gr. 500*) che reca note che si riferiscono a Catanzaro e a località della costa ionica delle diocesi di Gerace e Squillace[125]. Una memoria caratteristica di questo secondo gruppo di Sinassari calabresi può essere considerata quella di s. Leonardo di Limoges che si ritrova nella nota posta ai margini dei codici Cd ed Y[126].

I manoscritti "otrantini" (Cb, Cf, Ch, f. 1 del *ms. gr. 6* della Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele di Roma) presentano oltre a particolarità paleografiche e codicologiche (scrittura del luogo, specchio scritto a piena pagina), già segnalate, anche un comportamento caratteristico dal punto di vista testuale. Innanzitutto questi testimoni non conoscono gli annunci brevi, ma hanno solo notizie, limitate nel numero ad una o due. Caratteristica di questi rappresentanti è anche l'introduzione di ogni memoria con la formula μαρτύριον seguito dal nome del santo in genitivo, oppure il nome è preceduto da τοῦ ἁγίου.

Anche nella scelta delle memorie si vede che quest'ambiente ha operato con una certa autonomia rispetto agli altri testimoni della classe C. La cosa più significativa da notare è la presenza di forti affinità con i Sinassari della

---

[123] Cfr. analisi del manoscritto in J. Leroy, "Le Renforcement à la mine brune dans les manuscrits grecs du XIIe siècle", RSBNE, 27 (1990) 133-179 ed in part. p. 168.

[124] Cfr. G. Mercati, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo*, Città del Vaticano 1935, pp. 162-166.

[125] S. Lucà, *Manoscritti "rossanesi" conservati a Grottaferrata. Mostra in occasione del Congresso Internazionale su s. Nilo di Rossano ... Catalogo*, Grottaferrata 1986, pp. 60-61 avanza l'ipotesi che il codice sia stato copiato nello scriptorium del Patir di Rossano, sulla base della presenza dell'omega *paraphé*. I manoscritti che presentano tale caratteristica grafica sono, in genere, databili nell'arco di tempo 1104/5-1125/6 ed in analogia con essi S. Lucà propone di datare anche il nostro Cd. Cfr. J. Leroy, "L'oméga paraphé, particularité d'un scriptorium calabrais", in *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano 1982, pp. 199-217.

[126] Per il culto di questo santo nell'Italia bizantina cfr. T. Minisci, "Vestigia del culto di s. Leonardo del Limosino tra gli Italo-Greci", BBGG 8 (1954) 49-60.

famiglia M[127]. Nell'ambito di tali scelte, non confermate dagli altri testimoni C, si possono distinguere due casi. Alcune memorie sono presenti, oltre che nei nostri salentini, esclusivamente in testimoni della famiglia M[128]; in secondo luogo, memorie attestate anche in altre famiglie, eccetto naturalmente nei testimoni non salentini della classe C, sono pure presenti in M[129].

Alcune memorie, che non si trovano negli altri testimoni della famiglia C, e nei codici M, presentano invece il testo di B ampliato, secondo una caratteristica dei codici C sulla quale ci soffermeremo più avanti[130].

L'apporto di questi manoscritti era stato quasi ignorato da Delehaye il quale, come già abbiamo detto, non cita nei *sinaxaria selecta* nessun testimone del gruppo, se non Cb, e si limita a constatare le affinità di questi testimoni con la redazione di C, rilevando come unica loro caratteristica il minor numero di memorie per ogni giornata. Di conseguenza anche le notizie sopra citate erano passate inosservate senza notarne la specificità. Ovviamente, è utile dirlo, le differenze tra i vari rami dei sinassari italo-greci non sono molto grandi e risultano verificabili solo ponendoci nella prospettiva di ricostruire la circolazione del Sinassario in una determinata area dell'impero bizantino, e ciò non era certamente lo scopo di Delehaye, le cui fondamentali affermazioni in merito ci appaiono ancora accettabili, anche se si possono approfondire.

---

[127] La classe M è costituita da quei Sinassari nei quali le memorie sono precedute dagli epigrammi in metro classico composti dal poeta bizantino, vissuto nell'XI secolo, Cristoforo Mitileneo. Si veda in particolare la retrodatazione di Md (*Oxoniensis Aedis Christi 2*) alla seconda metà del XII secolo operata da F. Halkin, "Le Synaxaire de Christ Church", AB 65 (1947) 61-70 (ora in *Études d'epigraphie et d'hagiographie grècque* XXI); Idem, "Un nouveau Synaxaire byzantin", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10 (1950) (= *Mélanges Henri Gregoire II*), pp. 309-328, ristampa in F. Halkin, *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, pp. 14-35. I legami tra i sinassari C ed M risultano così particolarmente significativi come cercheremo di spiegare meglio in seguito. Informazioni più dettagliate passim alle note n. 157 e 159.

[128] Tali memorie sono quella di Tito Taumaturgo (2 apr. SCP 579-580); Erodione (8 apr. SCP 591-592); Gianuario (21 apr. SCP 617-620); Eustazio (5 giugno SCP 731-732); Alessandro ed Antonina (10 giugno SCP 743-744). Significativo è anche lo spostamento della memoria di Cirillo di Alessandria dal 18 gennaio al 9 giugno (SCP 743-744) in conformità all'uso testimoniato dai Sinassari M.

[129] Tali memorie sono quelle di Claudiano (5 apr. SCP 585-586); Martino I papa (13 apr. SCP 599-601); Pude e Trofimo (14 apr. SCP 601-603); Crescente (15 apr. SCP 603-606); Simeone (16 apr. cfr. F. Halkin, "Un nouveau Synaxaire byzantin", *cit.* p. 316. I codici M qui esaminati recano tale notizia il 17 apr.).

[130] Tali memorie sono quelle di Saba goto (17 apr.); Agape e Chione (18 apr.); Saba stratelata (24 apr.); Giasone e Sosipatro (28 apr.); Teraponte (28 maggio); Foca (23 luglio).

3. Origine del testo presente nei manoscritti C

Per quel che riguarda il problema centrale dell'origine della famiglia C si possono riaffermare le conclusioni sulla provenienza costantinopolitana dell'archetipo che H. Delehaye aveva già constatato[131] ed ugualmente si possono condividere le riserve da lui avanzate nel parlare di Sinassario italo-greco. Negli stessi *Prolegomena*[132], il dotto bollandista aveva fatto notare gli stretti rapporti di dipendenza dei sinassari C sia con quelli della famiglia B, che con quelli delle classi D ed H[133]. Ad un confronto con i testimoni della famiglia D riportati nei *synaxaria selecta* risulta infatti abbastanza facile vedere affinità, nella successione delle memorie ed in alcuni elogia particolari trascritti da Delehaye, tra questi testimoni e quelli della famiglia C.

J. Noret[134], dopo aver identificato nei manoscritti H (*S. Crucis 40*) e *Sinaiticus gr. 548* una vera e propria redazione del typicon-sinassario risalente agli anni 957-959, ha proposto[135] di vedere nella classe D una redazione successiva di questo libro liturgico effettuata dopo il 979, ma prima della fine del regno di Basilio II (1025)[136]. Tale classe D è costituita sia da sinassari puri che da sinassari-tipicà, ma generalmente i più antichi appartengono al secondo tipo[137]. Come evento storico più recente, al quale si fa riferimento nella classe

[131] SCP, *Prolegomena* LVII.; cfr. anche P. Canart, "Le livre grec...", *cit.*, p. 129, n. 2.

[132] SCP, *Prolegomena* LVII.

[133] Nella stessa sede aveva sottolineato i rapporti esistenti tra D ed F che, a suo parere, non costituirebbe altro che un adattamento della stessa famiglia D del sinassario di Costantinopoli alla chiesa straniera dell'Asia minore. Sulla questione della famiglia F, ancora non risolta, cfr. supra p. 400.

[134] Cfr. J. Noret, "Un nouveau manuscrit...", *art. cit.*

[135] J. Noret, "Le Synaxaire Leningrad *gr. 240...*", *cit.*, p. 127.

[136] J. Noret, *ibidem*, p. 127 propone come *terminus ante quem* sicuro il 1095, data di copia del *Sin. arab. 417;* abbiamo infatti visto che i sinassari melchiti dipendono da un riassunto greco fatto su di un manoscritto della classe D cfr. J. M. Sauget, *Premières recherches...*, *cit.*, p. 41.

[137] Cfr. ad ex. i synaxaria-tipicà *Par. gr. 1587*, *Par. gr 1591* e *Sabaiticus gr. 549.* Almeno tre dei nove manoscritti della classe D considerati da Noret sono di origine cipriota, come dimostrano sia la loro grafia che le note marginali di cui sono testimoni. Si tratta dei manoscritti *Par. gr. 1588* (Da), *Par. gr. 1581* (Dc) ed il *Leningrad. gr. 240* (K); cfr. J. Noret, "Le synaxaire Leningrad...", *cit.*, p. 127. Anche i rappresentanti d'origine italo-greca della famiglia F si sono trovati a Cipro nel XII secolo. Un altro manoscritto, trovatosi a Cipro, che ha un legame particolare con i Sinassari C è quello oggi rappresentato dai ff. 1-12 del *Par. gr. 1589* (= Bb). Tale manoscritto, oltre ai testimoni della classe C ed M, è l'unico ad avere le notizie del 30 aprile per il miracolo avvenuto a Cartagine e Patrizio vescovo di Prusa. Anche se J. Darrouzès ci conferma l'origine metropolitana del cimelio e la sua presenza a Cipro non è documentata, se non da note del XIV secolo, niente vieta di

D Noret individua la morte di Luca stilita[138], avvenuta nel 979, che si può ritrovare, sempre come annuncio breve, nei nostri X, C, Cc e Cd per il giorno 11 dicembre. Un'altra affinità tra i nostri Sinassari con quelli della classe D è data dalla notizia del 25 gennaio relativa al trasferimento delle reliquie di Gregorio di Nazianzo. A differenza di quello che avviene in H, il testo parla di Costantino VII Porfirogenito come di un personaggio del passato e non come di un contemporaneo[139]. Nonostante tali collegamenti con la classe D, si ritrovano però, soprattutto a livello testuale, delle forti affinità tra i nostri Sinassari C ed il testo presente nei codici B[140]. Allo stato attuale della ricerca è ancora prematuro poter raggiungere delle conclusioni definitive sui rapporti tra le varie fonti da cui scaturiscono i "Sinassari italo-greci", ma resta tuttavia sicura l'origine costantinopolitana del loro archetipo[141]. Una risposta definitiva al problema potrà darla soltanto lo studio analitico dei testi, del resto indispensabile per la loro edizione critica. Solo la conoscenza della tecnica di lavoro

---

pensare ad una presenza del manoscritto, o di un altro recante lo stesso genere di sinassari, sull'isola fin dal XII secolo. In questo modo Cipro, confermando il suo ruolo di *carrefour* del mondo bizantino, avrebbe quindi agito da centro di scambio tra la capitale e l'Italia meridionale. Cfr. C. Mango, "Chypre carrefour du monde byzantin", (*XVe Congrès International des Études Byzantines. Rapports et co-rapports*, v. 5), Athènes 1976. Per il *Par. gr. 1589* cfr. J. Darrouzès, "Les manuscrits originaires de Chypre à la Bibliothèque Nationale de Paris", REByz 8 (1950) 162-196, in part. p. 190; Idem, "Notes pour servir à l'histoire de Chypre", *Kupriakai Spoudai* 11 (1953) 83-85; Idem, "Évêques inconnus ou peu connus de Chypre", BZ 44 (1951) 98; questi studi ora si trovano in J. Darrouzès, *Littérature et histoire des textes byzantines*, London 1972.

[138] Per la data della morte di Luca cfr. H. Delehaye, *Les Saints stylites*, Bruxelles 1923, p. XCVI-XCVIII. La presenza di quest'annuncio ci porta a rettificare il *terminus post quem* della data d'introduzione del Sinassario archetipo di Costantinopoli in Italia meridionale proposta da E. Follieri che la identifica con la morte del patriarca Nicola I il mistico avvenuta nel 925; cfr. E. Follieri, "Il culto dei santi...", *cit.*, p. 556.

[139] Cfr. J. Mateos, *Le Typicon...*, p. XIX; cfr. anche Andrea Luzzi, "Note sulla recensione...", *cit.*, pp. 177-178.

[140] Oltre l'influsso delle classi B e D abbiamo visto come, soprattutto per i nostri testimoni salentini (ma anche per i calabresi il 30 aprile), si registri un rapporto con i sinassari della classe M. Un indizio interessante ci viene dallo spostamento della κυριακὴ successiva al Natale al 25 dicembre, che si ritrova nel manoscritto *Mess. gr 103* (C), come nei testimoni F (SCP 343-344), a differenza di quel che avviene negli altri esemplari C esaminati. Essendo presenti, come già detto, Sinassari di questa classe in Italia meridionale non sono improbabili influssi di quest'ultima sui nostri C.

[141] W. Vander Meiren, "Précisions nouvelles sur la généalogie de synaxaires byzantins", AB 102 (1984) 297-301 mostra, dal punto di vista testuale, nel caso da lui analizzato della memoria dei santi Bernice, Prosdoce e Domnina, l'esistenza di un comune capostipite per i testimoni delle classi D, B e C da una parte e F, M ed S dall'altra. Tale tipo di constatazione sembra del resto di poter trarre sulla base di altri esempi.

del sinassarista e delle sue fonti potrà chiarire anche le interdipendenze tra classi diverse che qui ci limitiamo solo a constatare. Un altro particolare che ci conferma nell'ipotizzare la derivazione del Sinassario italo-greco da un modello costantinopolitano è l'aver incontrato la presenza, nel manoscritto Y (*Barb. gr. 500*), di due rubriche, una per il giorno della παραμονή della Teofania ed un'altra per questa solennità, che si riferiscono ad una liturgia di tipo patriarcale[142]. Si può infatti pensare che questo testimone, come anche Cd, con il quale appare strettamente legato, sia stato copiato da un modello proveniente dalla capitale. Un esempio in cui appare in maniera ancora più evidente tale rapporto di derivazione che proponiamo è costituito dal *Vat. gr. 2046*, sinassario-tipicon italo-greco in scrittura di Reggio, contemporaneo dei testimoni da noi presentati, che reca, nella parte delle rubriche liturgiche, prescrizioni di origine patriarcale. Le notizie agiografiche di questo testimone trasmettono un testo molto vicino, nella successione e nella recensione, a quello dei testimoni calabro-siculi, secondo le caratteristiche che ci proponiamo di spiegare[143].

---

[142] Le rubriche liturgiche che si ritrovano in questo manoscritto sono in realtà più di una, anche se, eccetto il caso di quella in questione, si riferiscono ad usi consueti alla liturgia monastica italo-greca dell'epoca. Pur trattandosi di una diversa recensione (molto abbreviata) della parte tipiconale possiamo per questo fare riferimento a M. Arranz, *Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine*, Roma 1969. La presenza di una rubrica di tipo patriarcale in un libro liturgico che presenta gli usi di una chiesa monastica è una cosa abbastanza frequente, non solo in testimoni di provenienza italo-greca; cfr. J. Mateos, *Le Typicon..., cit.*, p. VIII (in riferimento al *Parig. gr. 1587*= D). Per rimanere in ambito italo-greco può essere utile citare l'esempio del famoso eucologio *Barb. gr. 336* dell'ottavo secolo, sulla cui origine italo-greca ormai nessuno più dubita, dove si ritrovano ancora copiati, ad esempio, i riti per la benedizione dell'imperatore; cfr. A. Strittmatter, "The 'Barberinum S. Marci' of Jacques Goar", *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 329-367, in part. p. 355. Anche il *Vat. gr. 2046*, a cui faremo riferimento, alterna parti patriarcali con parti monastiche. La presenza di tali elementi patriarcali, pur non essendo quindi una cosa strana, ci testimonia però sicuramente la dipendenza da un modello proveniente dalla capitale, anche se può non essere stato l'unico. Nel nostro caso la presenza di tale elemento tuttavia acquista valore solo unita ad altri di maggior rilevanza. Le note a cui facciamo riferimento, in genere acefale, sono per il 6 dicembre (s. Nicola), Teofania preceduta dalla sua παραμονή, 2 febbraio. In un breve articolo che comparirà su questa stessa rivista daremo il testo delle note in questione soffermandoci sui problemi interpretativi da esse posti.

[143] Il *Vat. gr. 2046* appare però portatore di una recensione particolare come mostrano alcune notizie che recano verbalmente il testo di B (ex. notizia del 12 ottobre su Anfilochio di Iconio f. 52r.) accanto ad altre che invece rivelano già l'ampliamento dei testimoni da noi considerati (ex. notizia su Saba stratelata del 25 aprile ai ff. 227v-228r); cfr. E. Follieri, "Saba goto e Saba stratelata", AB 70 (1962) 241-307, in part. 262 e 274. Appaiono inoltre in questo manoscritto anche memorie che ricorrono solo nei testimoni della famiglia M (ad ex. Catechesi di s. Efrem del 30 aprile che si ritrova anche in Mo, Md ed Mt. cfr. F. Halkin,

A differenza di quello che avviene per altre collezioni agiografiche i sinassari non riflettono quindi le tradizioni proprie all'Italia meridionale[144], se non nelle note marginali e nella particolarità narrativa dei testi in confronto con i modelli costantinopolitani, specialmente della famiglia B. L'unica memoria caratteristica che si può incontrare nei sinassari italo-greci è, come è noto, quella di Luca vescovo di Isola Capo Rizzuto in Calabria. Si tratta di un semplice annuncio contenuto nei testimoni calabro-siculi il giorno 10 dicembre[145], ma che costituisce tuttavia la sola commemorazione di un santo italo-greco, posteriore al decimo secolo, inserita nel testo del Sinassario e non relegata a note marginali posteriori. A questo proposito risulta prezioso il contributo che ci deriva dal *Barb. gr. 475*, il quale tra i manoscritti che testimoniano l'introduzione di questa memoria, è il solo ad essere datato[146]. Essendo infatti il nostro manoscritto del 1174[147] e la morte del vescovo Luca essendo avvenuta nel 1114[148] si può far risalire l'introduzione di questo tipo di Sinassario agli

"Un nouveau Synaxaire byzantin", *cit.*, p. 22). Tale particolare "contaminazione" del manoscritto ci ha spinto a non includerlo nel numero dei testimoni da noi analizzati.

[144] Cfr. sulle caratteristiche delle raccolte italo-greche Ehrard, *Überlieferung...*, *cit.*, vol. I, pp. 286, 292-293; vol. II, p. 693 citato in P. Canart, "Le livre grec...", *cit.*, p. 128.

[145] Precisamente nei codici X (*Barb. gr. 475*), C, Ca; è evidentemente un culto locale molto circoscritto e questo spiega il motivo per cui questa data, accanto ad altri motivi, è stata presa in considerazione per individuare la localizzazione di questi manoscritti. Cfr. tavola sinottica.

[146] L'altro manoscritto datato del nostro gruppo è infatti Cg (= *Lips. gr. R II, 25*), che però contiene solo il secondo semestre.

[147] Due anni più tardi soltanto del Lipsiense. Si può pensare che anche gli altri testimoni calabro-siculi siano di anni molto vicini. I salentini, invece, come abbiamo visto, sono più recenti.

[148] Cfr. *Vita di s. Luca, vescovo di Isola Capo Rizzuto*, testo e traduzione a cura di G. Schirò, Palermo 1954. Vedi anche B. Lavagnini, "s. Luca vescovo di Isola e la data del suo viaggio in Sicilia (1105)", Byz 34 (1964) 71, n. 1, il quale cita, come documento utile per la datazione dell'opera del vescovo in Sicilia, il testamento spirituale dell'egumeno Gregorio del monastero di S. Filippo in Demenna, noto in una duplice redazione. Luca figura come estensore di questo testamento, come appare dalla sottoscrizione dell'uno e dell'altro documento. Nella sottoscrizione del testamento maggiore, pubblicato in S. Cusa, *I diplomi greci e arabi di Sicilia pubblicati nel testo originale, tradotti ed illustrati*, vol. I pt. I, Palermo 1868-1882, p. 400 si legge ἐγράφη χειρὶ Λουκᾶ ἁμαρτολοῦ ἐπισκόπου τοῦ γραμματικοῦ μηνὶ μαίω ἰνδικτιῶνος ιγ´ ετους ϛχιγ´. L'appellativo di γραμματικὸς è attribuito al vescovo Luca in C, ma manca in X. L'edizione dell'altro documento di cui Luca è estensore si ritrova in V. von Falkenhausen, "Die Testamente des Abtes Gregor von San Filippo di Fragalà", in "Essays presented to Ihor Ševcenko an his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students", *Harward Ukrainian Studies* VII (1983) 174-195; in part. 179-182. Prima di questo studio i due documenti erano stati erroneamente visti come due parti distinte di un medesimo documento datato maggio 1105 sulla base dell'interpretazione

anni che intercorrono tra queste due date[149]. È questa l'epoca che vede il maggior sviluppo nella diffusione della cultura greca nell'Italia meridionale ad opera dei sovrani normanni ed un'intensa rete di rapporti con Costantinopoli, come del resto testimoniano i dati ricavabili dalla produzione libraria coeva[150]. La diffusione stessa di Sinassari appartenenti a diverse famiglie nell'Italia meridionale non è altro che la conferma di questo tipo di apertura alle molteplici forme d'influenza che la capitale era in grado di esercitare in quest'epoca. Per quanto lo studio analitico testuale dei sinassari C sia ancora da affrontare, si può notare che essi si distanziano tuttavia dai loro modelli metropolitani in maniera minima. Per quanto si tratti d'interventi caratteristici, come cercheremo di dire brevemente nel paragrafo seguente, non sono però tali da permetterci di parlare di un Sinassario italo-greco vero e proprio, così come si può parlare di un menologio italo-greco in riferimento al *Mess. gr. 29+30*. Il modello fondamentale rimane cioè sostanziamente costantinopolitano e quello che costituisce la particolarità di tali sinassari è qualcosa legato al loro adattamento ad un diverso contesto o al semplice gusto. Non si tratta cioè di un intervento ideologico e radicale come quello presupposto da una

---

datane da L. R. Ménager, *Amiratus - ἀμηρᾶς. L'émirat et les origines de l'amirauté (XI-XIII siècles)*, Paris 1960, p. 60. Il documento maggiore, di cui sopra abbiamo parlato, risale al 1105, mentre l'altro, pubblicato da V. von Falkenhausen in calce al lavoro sopra citato, è datato 1096/7 ed ha anch'esso il vescovo Luca come estensore. Gli anni che intercorrono tra i due documenti c'informano sulla durata dell'attività del santo in Sicilia o perlomeno dei suoi stretti rapporti con il monastero guidato dall'abate Gregorio. Sulla citazione del typicon per la venerazione delle reliquie di s. Luca, esistenti a Messina cfr., S. G. Mercati, "Sulle reliquie del monastero di S. Maria del Patire presso Rossano", *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* (1923) 2-10.

[149] Se consideriamo quale termine estremo per la redazione costantinopolitana il 1095, proposta da Noret, capiamo quanto stretti fossero i rapporti esistenti tra l'Italia greca e la capitale in questo periodo. Cfr. supra n. 136.

[150] Cfr. P. Canart, *Le livre grec..., cit.*, p. 160-162; Idem, "Gli scriptoria calabresi dalla conquista normanna alla fine del XIV secolo", in *Calabria bizantina, Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, Atti dei IV e V incontri di Studi bizantini, Reggio Calabria 1976 e 1978, Reggio Calabria 1983, pp. 143-160 ed in part. p.150-151. Cfr. anche G. Cavallo, "La cultura italo-greca nella produzione libraria", in A.A.V.V., *I bizantini in Italia*, Milano 1982, pp. 497-612; Idem, "La trasmissione scritta della cultura greca antica in Calabria e Sicilia tra i secoli X-XV. Consistenza, tipologia, fruizione", *Scrittura e Civiltà* 4 (1980) 157-245. Per la politica culturale dei normanni cfr. S. Tramontana, "La monarchia normanna e sveva", *Storia d'Italia* (a cura di Galasso) v. 3 (1983) 606 e ss. Per il particolare rapporto dei ceti dirigenti normanni con la cultura greca cfr. V. von Falkenhausen, "I ceti dirigenti prenormanni al tempo della costituzione degli stati normanni nell'Italia meridionale ed in Sicilia", in G. Rossetti (a cura di), *Forme di potere e struttura sociale nell'Italia del medioevo*, Bologna 1977, pp. 321-371, in part. p. 359.

nuova redazione. L'Italia bizantina, in questo periodo, mostra quindi di essere aperta ai nuovi messaggi provenienti dalla capitale e di saperli accogliere anche in maniera creativa, ma tuttavia non giunge al punto di potersi esprimere in maniera autonoma e distinta di fronte ad essi. La storia della diffusione del testo del Sinassario in Italia meridionale viene così ad inquadrarsi nella stessa problematica che riguarda più generalmente la circolazione, in quest'area, dei testi greci nel XII secolo. È infatti tipico di quest'epoca trovare testimoniati in manoscritti italo-greci testi prima non presenti oppure composti più o meno in quegli anni a Costantinopoli, come si danno anche casi di tipi testuali contaminati rispetto a quelli diffusi nell'ambito più propriamente bizantino[151].

4. Caratteristiche narrative dei sinassari C

Come già abbiamo detto in precedenza lo stato attuale delle ricerche sui sinassari italo-greci non è giunto certamente al punto di permetterci di trarre conclusioni definitive. Tuttavia sembra necessario, sulla base dei dati che possediamo finora, chiarire gli aspetti narrativi più tipici dei sinassari italo-greci rispetto a quelli di Costantinopoli. Per fare questo partiamo dalla peculiarità che ci è sembrata essere la più evidente e cioè la ricerca costante di testi ampliati. Questa caratteristica che generalmente consiste nell'introdurre incisi esplicativi all'interno del testo del cosiddetto "menologio di Basilio II" (= B) è stata segnalata, notizia per notizia, nelle tabelle e si rivela come la più tipica. Generalmente si tratta di particolari irrilevanti sul piano del significato generale della notizia, ma che mirano ad esprimere elementi aneddottici destinati ad attrarre l'attenzione dell'ascoltatore. Spesso incontriamo così la specificazione del nome della località di origine di un santo o del nome dei suoi genitori[152] che non si trovano espressi nei rappresentanti B noti, oppure di parti-

[151] Un esempio di altri testi giunti in Italia meridionale da Costantinopoli subito dopo la loro produzione è dato dal commento di Gregorio di Corinto ai canoni liturgici di Cosma e Giovanni Damasceno, risalente al più tardi alla fine dell' XI secolo, e di cui conserviamo un testimone nel *Vat. gr. 1926* datato 1124/5 ad opera di Leonzio di Reggio, calligrafo di Traina. Sorte analoga è quella del commento alla Scala del Paradiso di Giovanni Climaco, composto da Elia metropolita di Creta negli anni 1120-1130 e testimoniato dal *Vat. gr. 1635*, proveniente dal S. Salvatore di Messina e databile a cavallo tra la prima e seconda metà del XII secolo. Un caso invece significativo di contaminazione è costituito dagli *ascetica* di s. Basilio per i quali si vede che la recensione cosiddetta *niliana* inizia a subire nel XII sec. l'influsso della vulgata diffusa a Costantinopoli.

[152] Ad esempio nella memoria di Teodoro studita dell'11 novembre (come si legge nel foglio di guardia premesso al *ms. gr. 6* della Nazionale di Roma) si trovano specificati, a

colari legati alla situazione narrata nella notizia, come ad esempio il modo in cui avviene la morte del protagonista del racconto. Nel caso di Saba stratelata E. Follieri aveva già fatto notare, ad esempio, l'inciso della descrizione fisica del santo[153]. Ugualmente nel caso di s. Agrippina[154] sempre la stessa studiosa fa notare la presenza, nei sinassari italo-greci, di una parte finale più ampia che c'informa sul trasporto in Sicilia delle reliquie della martire e dei prodigi che furono da essa compiuti. Incontriamo però anche notizie apparentemente anomale, come quelle già menzionate per il 30 aprile[155], che non ricordano nessun santo, ma riportano storie che mirano all'edificazione, con andamento narrativo; si tratta di quelle che H. Delehaye ha chiamato *storie edificanti utili all'anima*[156]. L'origine di queste notizie, non contenute in B, è più difficile da stabilire e va verificata caso per caso, ma si può ricondurre allo stesso tipo di gusto che ha condotto alla composizione dell'ampliamento del "menologio". Oltre questo tipo di narrazioni, abbiamo già segnalato alcune particolari memorie di santi che si trovano nei testimoni di provenienza salentina, la cui presenza nei testimoni C non viene considerata da Delehaye nei *synaxaria selecta.* Tali elogia presentano la stessa recensione testuale che si trova nei Sinassari M. L'apporto che ci offrono i nostri manoscritti otrantini, i più recenti del nostro gruppo, è significativo come ci mostra il paragone con i manoscritti Md, Mt, Mo, descritti da F. Halkin[157]. Tali analogie, già significative, assu-

---

differenza di quel che avviene in B, i nomi dei genitori del santo e si offrono particolari ulteriori nella descrizione della sua giovinezza.

[153] Cfr. E. Follieri, "Saba goto e Saba stratelata", *cit.*, pp. 262 e 274.

[154] Cfr. E. Follieri, "S. Agrippina nell'innografia e nell'agiografia greca", in *Byzantino-Sicula* II, Palermo 1975, pp. 209-259, part. p. 221.

[155] Sulla presenza di queste due notizie nei soli testimoni della classe M ed in Bb cfr. supra n.137.

[156] Cfr. SCP, *Prolegomena* LXXVI; lo stesso termine è usato da Delehaye, riferito ad altri esempi, in "Un groupe de récits 'utiles à l'âme'", apparso in *Mélanges Bidez*, Bruxelles 1933-34, pp. 255-266 ora in *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, pp. 384-393. Su questo stesso tipo di narrazioni, del resto frequenti nell'agiografia greca, è utile il riferimento a J. Wortley, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*, Paris 1987.

[157] Per la famiglia M cfr. SCP, *Prolegomena*, XXXVIII-XLVI. Per Mt, Md ed Mo, i migliori rappresentanti della classe, si veda F. Halkin, "Le Synaxaire grec de Chifflet", AB 65 (1947) 61-70; Idem, "Distiques et notices", AB 66 (1948) 15-32 (ora questi due studi sono stati ristampati in *Études d'epigraphie et d'hagiographie grecque XXII e XXIII*, London 1973); Idem, *Un nouveau Syn. byz.*, *cit.* Il più antico manoscritto è Md *(Oxoniensis Aedis Christi* 2) che Delehaye attribuiva al XIII secolo (SCP XLI), ma che F. Halkin ha proposto di retrodatare alla seconda metà del XII secolo; cfr. F. Halkin, "Le Synaxaire de Christ Church", *cit.* La possibilità di parlare di Sinassari della famiglia M fin dalla seconda

mono una rilevanza maggiore se prendiamo atto anche della nuova datazione al XII secolo di Md[158] proposta dallo stesso Halkin e della fortuna dell'opera poetica di Cristoforo Mitileneo in Italia meridionale[159]. I manoscritti salentini C vengono quindi a configurarsi come contemporanei del più antico testimone noto della famiglia M e questo non può che comprovare la nostra constatazione dell'apertura dell'Italia meridionale a qualunque innovazione provenisse dalla capitale. L'interesse presente in queste regioni per l'opera poetica di Cristoforo, che del resto proprio in terra d'Otranto è manifestato chiaramente dal poeta Nicola, può essere stato un motivo che ha favorito la penetrazione dei sinassari M in Italia del sud. In questa sede ci fermiamo però a constatare la presenza dell'analogia tra i testimoni indicati senza voler toccare il problema del rapporto tra di essi, anche se ci proponiamo di tornare su di esso.

Teresianum
P.za S. Pancrazio, 5/a
Roma

Luca Pieralli, o.c.d.

metà del XII secolo rende ancora più interessante constatare la presenza di memorie particolari attestate soltanto dai testimoni italo-greci e da testimoni di questa famiglia. Si può giungere così ad affermare, sulla base dei testi, un contatto tra le due famiglie contemporaneo già al primo testimone della famiglia M a noi noto.

[158] F. Halkin, "Un nouveau Synaxaire byzantin", *cit.*

[159] Accogliendo il suggerimento contenuto in P. Canart, "Le livre grec...", *cit.*, p. 130 si può pensare, per quanto nessuno dei testimoni a noi giunti della famiglia M siano di fattura italo-greca, che i tre *mitilenea* di cui parla il *Liber Visitationis* fossero sinassari, cfr. M. H. Laurent – A. Guillou, *Le liber visitationis de Athanase Chalkéopulos (1457-1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie meridionale...*, Città del Vaticano 1960, pp. 34, 32; 36, 5; 53, 30 (cfr. l'indice a p. 332). La fortuna di Cristoforo di Mitilene in Italia meridionale fu comunque molto grande come fa notare lo stesso P. Canart a p. 133 del medesimo studio, dove fa riferimento anche (p. 130, n. 56) all'imitazione del Sinassario metrico di Cristoforo ad opera di Nicola di Otranto rilevata da C. Giannelli, "Ramenta byzantina", in *Classica et mediaevalia*, 17 (1956) (= *Mélanges Carsten Høeg*), pp. 35-41 (*cit.* ibidem). Vedi anche E. Follieri, *I calendari in metro innografico di Cristoforo mitileneo*, voll. I e II Bruxelles 1980, in part. vol. I, p. 12; pp. 197-199; p. 217. Il testimone più antico degli stichera e dei canoni liturgici di Cristoforo è infatti l'*Escor. X. IV. 8* (gr. 403) in scrittura di Reggio. L'opera poetica di Nicola d'Otranto è stata edita da M. Gigante, *Poeti bizantini di terra d'Otranto nel secolo XIII*, Napoli 1979, pp. 55 e 152 ed in Idem, *Poeti italo-bizantini del secolo XIII*, Napoli 1959, pp. 65-69. Influenze di Cristoforo di Mitilene si ritrovano anche in Nettario abate di Casole, per la conoscenza del quale resta fondamentale lo studio di J. M. Hoeck-A. G. Loenertz, *Nikolaos-Nektarios von Otranto Abt von Casole*, Ettal 1965. Del resto gli epigrammi eroici e giambici di Cristoforo furono inseriti abbastanza presto nei codici del Sinassario di Costantinopoli, rappresentati dai sinassari della classe M di Delehaye.

V. Ruggieri, F. Giordano, A. Furnari

Un complesso iconoclastico a Chimera (Yanartaş) Rapporto preliminare*

L'antico sito di Chimera — oggi, come nel secolo scorso, detto Yanartaş, quasi a richiamare l'immagine della "roccia infiammabile" che brucia perennemente — si trova in una sella di valle fra le montagne licie che s'interpongono fra la città di Olympos e quella di Phaselis. Il sito dista da Antalya 83 Km, e vi si accede con una diramazione dalla statale Antalya-Kaş nei pressi del villaggio di Ulupinar; con questa strada, ora asfaltata, si scende alla spiaggia sulla quale sboccano, rispettivamente a sud e a nord, le gole di Olympos e Chimera. A nord, all'estremità della lunga spiaggia, inizia il percorso attuale per accedere al sito.[1]

---

* Abbiamo visitato il sito nella primavera del 1994. Si ringrazia la cortese attenzione di S. E. Dr Ömer Lütem, Ambasciatore Plen. della Turchia presso la S. Sede; grato è stato l'aiuto ricevuto dal Prof. P. C. Capizzi S.J. e dal Prof. G. C. Zaffanella.

[1] L'insediamento che sorge nel sito di Chimera è costituito da due distinti gruppi di fabbricati, ciascuno con una propria chiesa ed altri edifici connessi. Provenendo dalla spiaggia di Olympos, lasciato sulla destra un primo gruppo di costruzioni, che da ora sarà denominato A, si prosegue lungo il sentiero e si giunge, dopo poche decine di metri, ad un secondo e più consistente assieme di edifici, anch'esso raggruppato attorno ad una chiesa — che rappresenta l'argomento della presente comunicazione — e che conveniamo di chiamare B.

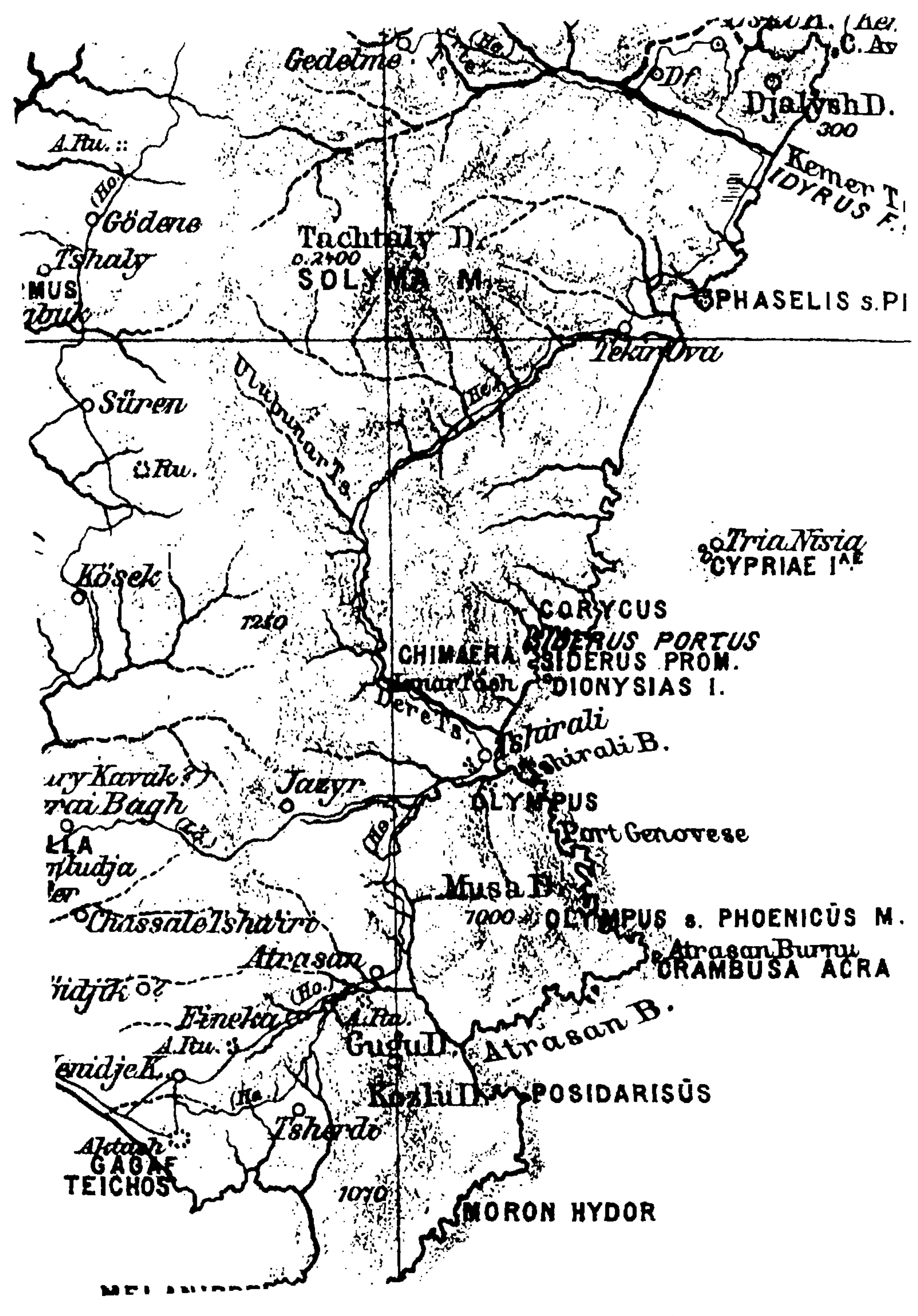
Il complesso A, in prossimità del quale giungeva probabilmente la strada di accesso antica, (resti monumentali di un muro a paraste e campi centinati si trovano a nord di esso), presenta una chiesa il cui fronte, quasi completamente scomparso, ma del quale è possibile ricostruire l'andamento, è allineato con i resti appena citati. L'edificio chiesastico ha una lunghezza di 12,20, comprendendo anche la profondità absidale, ed una larghezza media di 5,05 m. Di esso resta individuabile la navata centrale, di cui si conserva soltanto il fianco nord, parte dell'abside, poco più di un quarto, sufficiente però ad individuarne esattamente il tracciato, ed il portale di ingresso, il cui apparecchio presenta blocchi monolitici di origine antica, ed il cui architrave è costituito da un blocco che porta incisa un'iscrizione classica. A sud si trovano resti di edifici civili, tra cui una cisterna, un edificio composto da due ambienti in successione, ed una fontana monumentale di fattura notevole rispetto agli altri resti, per l'uso probabile di materiale antico.

La pianta allegata chiarisce meglio di molte descrizioni la disposizione dei ruderi del complesso A, ed il suo rapporto con B.

CONTESTO

Questo è un esile sentiero che si arrampica rapidamente, con frequenti tornanti, sul fianco della collina, mediamente ad un'altezza di alcuni metri superiore all'antica strada che saliva invece sul fondo del canale, dove i versanti delle due prime colline si congiungono. L'antico percorso era pavimentato con grosse lastre di pietra locale, *in situ* ancora oggi in numerosi tratti[2]; i punti troppo ripidi erano sistemati con gradini o gradoni (è difficile stabilire la differenza fra i due con la sola osservazione sul terreno). Anche se non rimangono tracce della parte terminale della strada antica, essa sembrerebbe giungere al sito dal lato nord est, a quota 240 sul l.d.m (il complesso B si trova a quota 255 m sul l.d.m.), ove ancora si incontra, a nord della chiesa nel complesso A, un terrapieno monumentale articolato a paraste e campi centinati in alto. Da un'attenta ricognizione fatta ad ovest, nord e sud del sito di Chimera risulta che i complessi erano raggiungibili solo da est, dalla spiaggia di Olympos cioè, e questo dato supporta l'appartenenza del sito alla città di Olympos, cosi come ci viene attestata ripetutamente dalle iscrizioni *in situ*. Mentre le informazioni di Plinio suonano più letterarie che documen-

[2] La pietra sembra essere arenaria, tipica di queste montagne; si trova anche pietra sfaldabile, ferrosa, di colore nero, soprattutto per lunghi tratti sulle colline del versante sud del sentiero. Le lastre avevano una lunghezza media di 1,70 m. Fra le iscrizioni che giacciono a terra, ad ovest del complesso B, la più elegante è quella celebrativa di Adriano: cf Ph. Le Bas - W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Asie Mineure* (Paris, 1870) I, 1342; II, 328; A. W. Van Buren, "Inscriptions from Asia Minor, Cyprus, and the Cyrenaica", JHS 28 (1908) 186; Pauly-Wissowa I, 509; E. Kalinka, *Tituli Asiae Minoris* II/3. *Tituli Lyciae* (Vindobonae, 1944) 1172 (= TAM). L'iscrizione legge: Αὐτοκράτορι Καίσα - ρι Τραϊανῷ 'Αδρι - ανῷ Σεβαστῷ - πατρὶ πατρί - δος, τῷ σω [τῆ] ρι τοῦ κό[σμου] - 'Ολυμπη [νῶν] ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος. L'iscrizione è incisa su un grande piedistallo di arenaria grigia, alto 1,60 m, spesso 1 m e largo 70 cm; ha caratteri nitidi nell'incisione e dritti nel *ductus*, alti 7-8 cm. L'angolo destro del piedistallo è infossato nel terreno: questo spiega la incompleta lettura. Il dettato epigrafico consta di 9 linee, e copre 87 cm in altezza e 68 in lunghezza; probabilmente esso prevedeva una maggiore lunghezza giacchè le lettere iniziali delle prime linee si conservano ad un'altezza di 5 cm. Delle iscrizioni a Phaselis (Le Bas-Waddington I, 1337; V. Bérard, "Inscriptions d'Asie Mineure", BCH 7, 1892, 442, n. 91; TAM II/3, 1191-3; G. E. Bean, "Inscriptions in the Antalya Museum", *Türk Tarih Belleten* 22, 1958, n. 29) hanno quasi lo stesso dettato con l'aggiunta di uno "sbarco" dell'imperatore ('ὑπὲρ τῆς ἐπιβάσεως αὐτοῦ). Bérard pensava che Adriano visitò Phaselis (probabilmente nel 129-130), e che le vicine città licie eressero delle statue commemorative. La nostra iscrizione è indice di una visita dell'imperatore al tempio di Efesto? Se l'imperatore sbarcò sulla spiaggia di Olympos, per accedere al sito, calpestò questa strada lastricata.



R. Keipert, *Karte von Kleinasien D. II* (1914).

tarie[3], Strabone e Scylax sono più attendibili per l'esattezza topografica. La mitologia di Chimera giace in questo circondario montagnoso, dice Strabone (XIV, 5), e "non è molto lontana questa gola (φάραγξ) che si estende in alto dalla spiaggia". "Su questo promontorio, dice Scylax[4], v'è il tempio di Efesto sulla montagna, e il fuoco sempre spontaneo brucia dal terreno, un fuoco che giammai si spegne"[5].

Il racconto che F. Beaufort fa della sua visita, avvenuta nei primi anni del 1800, possiede dei particolari per noi utili. Egli diceva:

> ...we arrived at the place. In the inner corner of a ruined building the wall is undermined, so as to leave an aperture of about three feet diameter, and shaped like the mouth of an oven; from thence the flame issues, giving out an intense heat, yet producing no smoke on the wall; and though from the neck of the opening we detached some small lumps of caked soot, the walls were hardly discoloured. Trees, brushwood, and weeds grow close round this little crater; a small stream trickles down the hill hard by; and the ground does not appear to feel the effect of its heat beyond the distance of a few yards. No volcanic productions whatever were perceived in the neighbourhood. The guide declared, that in the memory of man there had been but one hole, and that it had never changed its present size or appearance. It was never accompanied, he said, by earthquakes or noises; and it ejected neither stones,

---

[3] "In Lycia igitur a promunturio eius oppidum Simena, mons Chimaera noctibus flagrans, Hephaestium civitas et ipsa saepe flagrantibus iugis. Oppidum Olympus ibi fuit ...": *Hist. Nat.* V, 28.

[4] *Geographi Graeci Minores*, ed. C. Müller (Paris, 1855) I, 74; per il sito, cf Pauly-Wissowa III, 2281; TAM II/3, 408-9.

[5] Il sistema viario, molto difficile fra queste montagne, è stato brevemente descritto da H. A. Ormerod, JRS 12 (1922) 41, n. 2. Le fonti classiche sono largamente discusse da J. A. Cramer, *A Geographical and Historical Description of Asia Minor* (Oxford, 1932) II, 258 e ss.; Ch. Fellows, *Travels and Researches in Asia Minor more particularly in Lycia* (London, 1852) 372. A p. 159 Fellows offre una descrizione naturalistica del paesaggio, e nota come nei paraggi di Chimera, presso il villaggio di Finika, vi fosse una ricca cultura di alberi di palma (vedi dopo la palma come motivo decorativo). Le pagine scritte da G. E. Bean (*Turkey's Southern Shore*, London 1972, 2a ed., 136-8) restano molto utili per la descrizione del sito, benchè egli maltratti il complesso B in due ingiustificate righe: "some rather uninspiring ruins of buildings stand around the fire; they represent the sanctuary of Hephaestus which stood on this spot, but themselves date from the late Middle Ages" (p. 137). Cf il rapporto preliminare di A. Diler, "Lykia Olympos Dağı'nda bir ön araştırma", *Türk Ark. Dergesi* 29 (1991) 161-175 per la viabilità fra Olympos, Musa Dağ e Chimera. Per il mito di Chimera e Bellofonte, cf F. Salviat - N. Weill, BCH 84 (1960) spec. 376-382. La miniatura bizantina dei sec. X-XI si è impossessata anch'essa della scena mitologica: cf K. Weitzmann, *Greek Mithology in Byzantine Art* (Princeton, 1951) pl. XXXII, 112 (= *Marcianus gr. 479*, f. 8); pl. VIII, 23 (= *Jers. Taphou 14*, f. 309v); pl. VIII, 24 (= *Vat. gr. 1947*, f. 144v).

smoke, no noxious vapour; nothing but a brilliant and perpetual flame, which no quantity of water could quench. Among several continguous buildings, we found the remains of a Christian Church; it is low, and rudely built; the inside had formerly been stuccoed, and painted in compartments of red, white, and green, but had afterwards received a coat of coarse plaster, which, having dropped off in many places, discovers several painted inscriptions curiously ornamented, of which we could make out little more than, "Theodulus, the servant of God". There are many mutilated inscriptions in the neighbourhood...[6]

La vegetazione è molto ricca e verdeggiante, a parte la spianata ad ovest della chiesa; un piccolo rivo scende lungo la gola a nord del complesso, ma deve esserci ancora una fonte sotterranea da cui si alimentava la fontana e gli altri edifici posti nel complesso A. I fori da cui oggi fuoriesce il fuoco, sono quattro, posti sull'irta spianata rocciosa che sale ad ovest del complesso[7]. L'analisi del sito ci ha indotto a riconoscere il crollo totale della sezione ovest del muro posteriore che chiudeva la chiesa[8], esattamente a ridosso della spianata, ove cominciano a bruciare i primi fuochi.

Uno scrittore cristiano illustre, presunto primo vescovo di Olympos, è Metodio[9]. Anch'egli dice d'esser stato testimone oculare del fenomeno natu-

---

[6] *Karamania or a Brief Description of the South Coast of Asia Minor and of the Remains of Antiquity* (London, 1818) 48-51; cf E. Petersen - F. von Luschan, *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis* (Wien, 1889) II, 138-142: la loro prima visita avvenne nel 1854, e la descrizione fattane è estremamente utile per la geomorfologia del sito. L'illustrazione XVII, e la fig. 65 mostrano, pur se cadente, il muro più ad occidente come ancora in piedi; Beaufort, fig. a, p. 35, vide molto meglio l'alzato del muro ad ovest (quello che chiameremo posteriore, del tardo XII-XIII secolo). T. A. B. Spratt - E. Forbes, *Travels in Lycia, Milyas, and the Cibyratis* (London, 1847) I, 194 fanno pensare che i blocchi di arenaria ("hewn blocks of stone") con le iscrizioni, oggi sparsi ad ovest e a sud-ovest della chiesa nel complesso B, facevano parte del muro tardivo, costruito a sud-ovest della chiesa ("built into more modern walls"), disegnato da Beaufort e dagli Austriaci. TAM II/3, 1173 (III-IV sec.) era "immissa infimae parti muri exterioris aediculae meridianae sacelli": oggi non si trova.

[7] Ch. Texier, *Asie Mineure. Description géographique, historique et archéologique des Provinces et des Villes de la Chersonnèse d'Asie* (Paris, 1882) 698 notava il "bâtiment miné près duquel sortent les flammes"; Spratt e Forbes avevano già notato il moltiplicarsi delle fiamme rispetto al tempo della visita di Beaufort.

[8] Era esattamente nell'angolo interno a sud-ovest di questo muro ove Beaufort vide il suo fuoco.

[9] Seri dubbi sulla sede del suo episcopato furono posti a suo tempo da F. Diekamp, "Ueber den Bischofssitz des hl. Märtyrers und Kirchenvaters Methodius", *Theolog. Quartalschrift* 109 (1928) 285-308. Oggi si tende a ritenere Metodio uno scrittore ecclesiastico che ha esercitato la sua attività in Licia, e forse anche in Pamfilia: M. Pellegrino, *L'inno del Simposio di S. Metodio martire* (Torino, 1958) 13-14. Cf anche H. Musurillo,

rale del sorgere di questo fuoco spontaneo, senza dare, tuttavia, nessuna notizia di un santuario pagano eretto sul posto[10]. Purtroppo la storia della sede episcopale di Olympos è d'una povertà quasi esemplare; a parte Metodio, tre soli vescovi sono ricordati dalle fonti nel V e VI secolo: Aristocrito, Anatolio e Giovanni[11]. L'archeologia, da parte sua, non ha toccato le tuttora esistenti e poderose rovine della città di Olympos che, nel loro insieme, sembrano arrestarsi a fasi costruttive di V-VI secolo[12]. Altrove si è fatta una dettagliata enumerazione delle molteplici disgrazie avutesi nel grande golfo di Antalya per mano araba[13]; preme qui ricordare che con la creazione del nuovo tema dei Cibirreoti nel 732, e con la guerra intestina araba e relativo spostamento del centro politico a Bagdad nel 750, si ebbe un periodo di relativa calma lungo la costa del golfo.

La tarda installazione genovese, a sud-ovest di Olympos, ripetutamente citata dai Portulani (*Porto Genues*, *Gienovese*)[14], non sembra che abbia avuto un collegamento con l'entroterra montagnoso di Chimera, anche se non si è ora in grado di valutare fino in fondo il sistema quasi difensivo applicato alla muratura della chiesa iconoclasta in epoca più tarda. Il sito

---

SC 95 (Paris, 1963) 9-11, e J.-M. Sauget, *Biblioth. Sanct.* IX (1967) 380-2. La tradizione del *Synaxarium Eccl. Constantinopolitanae* 757, 35 ritiene Metodio vescovo di Patara.

[10] *De Resurrectione* II, 23; cf anche J. B. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi* (Parisiis, 1883) IV, 202-203 (435-6).

[11] G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* (Padova, 1988) I, 233. Nella *Notitia VII* Olympos scompare: J. Darrouzes, Sur les variations numériques des évêchés byzantins, REByz 44 (1986) 17-18.

[12] Questo nostro giudizio riguarda i grandi edifici urbani: paramenti murari posteriori (ma di quanto?) sono evidenti nella grande chiesa urbana che presenta sul terreno una serie di colonne cadute simultaneamente e regolarmente (indice di una forte scossa tellurica?) nella navata centrale; le grandi ed alte (con strutture da quattro piani) mura a mare, sull'acropoli rocciosa, sono di muratura differente dalle più poderose che chiudevano la città a nord, all'interno della valle. Le due iscrizioni pubblicate da H. Grégoire, *Recueil des Inscriptions Grecques Chrétiennes d'Asie Mineure* (Paris, 1922) nn. 284-285 non ci sono di grande aiuto. TAM II/3, 1170-1171 non convincono. Grégoire n. 285 (= TAM II/3, 1169) si riferisce ad una cappella di Olympos, ed era posta su un arco *artis byz. recentioris*. Non abbiamo nessuna indicazione della data, né una fotografia di questa iscrizione. Beaufort lesse un'iscrizione nella chiesa del complesso B che nominava un certo Teodulo: non sappiamo se si tratta della stessa persona o meno.

[13] V. Ruggieri - F. Nethercott, "The Metropolitan City of Syllion and its Churches", JÖB 36 (1986) spec. 136-8. Significativo è l'epitaffio di Neikiratos, cittadino di Syllion che ricevette i diritti civili a Olympos: TAM II/3, 995.

[14] W. Tomaschek, "Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter", *Sitzb. der k. Akad. der Wissen. ph.-hist. Klasse*, B. 124, VIII Abh (Wien, 1891) 51-2.

oggi fa parte della riserva naturale del parco di Olympos, e, quasi una continuazione di antica usanza, famiglie turche salgono a Chimera per visitare i fuochi[15].

DESCRIZIONE ARCHITETTONICA

Circa 30 m ad ovest del complesso A, in posizione più elevata, 15 m più in alto, si incontra un lungo muro, continuo e privo di articolazioni se non per un leggero ingrossamento alla base, che delimita il lato est del complesso che abbiamo convenuto di chiamare B. Questo presenta aspetti di grandissimo interesse, soprattutto per le pitture che decorano interamente la chiesa.

Essa si presenta oggi al visitatore quasi completamente interrata nelle due navate superstiti, la nord e la centrale. Della navata sud, tranne la zona absidale trasformata completamente nel corso del tempo, non rimangono tracce, mentre è possibile individuarne la disposizione della navata soltanto induttivamente, senza che alcuna evidenza ne segni i contorni sul terreno.

L'edificio sorge nel tratto pianeggiante di un terreno che immediatamente a ridosso del suo fianco ovest prende a salire con regolarità, con una pendenza di circa il 20%. Tagliando diagonalmente questo terreno, con andamento sudest — nordovest, una faglia origina, con una fuoriuscita di gas metano, il fenomeno dei fuochi spontanei che sin dall'antichità ha reso famosa e frequentata la zona. Le numerose cavità annerite ma prive di fiamme testimoniano la mobilità delle bocche, costanti tuttavia nelle loro disposizione sul terreno lungo la linea della fenditura, come descritto.

La causa dei dissesti della chiesa è dovuta a un insieme di fattori concomitanti, non ultimi la natura geologica del terreno soggetto a movimenti di faglia e franosi e l'assenza di vegetazione ad alto e basso fusto sul fronte superiore che non ha impedito il precipitare di frane contro l'edificio.

La caratteristica dell'edificio che colpisce immediatamente è la duplicazione delle absidi. Ad ovest delle tre primitive, ed in stretta contiguità con esse, ne sono state costruite, in un momento successivo, tre nuove. È come se tutta la zona absidale fosse stata arretrata verso ovest, lasciando inalterata ogni altra struttura, e le tre absidi fossero state riedificate in aderenza a

[15] Un po' tutti i viaggiatori del XIX sec. hanno sottolineato il fatto che Chimera fosse ritenuto dagli abitanti dei villaggi vicini e lontani un luogo di pellegrinaggio: si pensava, infatti, che con la fuliggine attaccata alle pareti dei camini si potesse ottenere un unguento particolare, miracoloso per la pelle e gli occhi.

quelle primitive, all'interno delle navate. Queste si sono conservate nella loro posizione originale, anche se non più visibili, racchiuse come sono tra la nuova abside ed il muro esterno di contrafforte che unifica tutto l'insieme verso est.[16] Questo ha lo spessore di circa 1 m, e si presenta continuo e privo di sporgenze, con una tessitura piuttosto regolare. Nella sua parte basamentale, sono inseriti grandi blocchi regolari, la cui natura e fattura fa pensare a riuso di materiale più antico.

Per quanto è possibile scorgere delle absidi primitive, sebbene strette tra il muro esterno e quelle costruite successivamente, si può affermare che esternamente non hanno profili poligonali ma presentano tutte andamenti perfettamente circolari.

L'esistenza di un sistema absidale primitivo è evidente dai resti che si trovano sul terreno. Nella parte bassa della muratura dell'abside nord antica, nell'emicirconferenza di sinistra, si presentano blocchi calcarei lavorati con cura e disposti con estrema regolarità, mentre nell'altra metà, a sud, sono più disordinati o assenti del tutto.[17] La parte superiore è anch'essa molto disordinata, con scapoli privi di lavorazione. I blocchi nominati sopra, chiaramente di reimpiego, si distinguono dall'insieme mentre tutto il resto partecipa della bassa qualità della muratura del complesso.

Le dimensioni dell'abside primitiva e lo spessore del muro che la divide dalla successiva sono stati misurati direttamente. Il diametro è 1,92 m con una profondità di 93 cm sull'asse, appena inferiore ai 96 cm che si avrebbero con una curva perfettamente circolare. Lo spessore iniziale della muratura stessa è di 60 cm, cui si sono aggiunti gli altri 60 cm di contrafforte verso est, che appartengono al lungo muro che contiene tutto il sistema absidale. La finestra in abside, una monofora a giudicare dalle dimensioni, essendo crollati parte dell'intradosso dell'arco e la base dell'apertura, ha una larghezza di 72 cm, con un'altezza in chiave di 126 cm. La distanza dal

---

[16] L'abside sud, in particolare, è stata ancora trasformata con un riempimento attraverso il quale è stata aperta una profonda feritoia. L'abside nord primitiva è l'unica ispezionabile, potendosi entrare al suo interno dalla parte posteriore attraverso l'ampia apertura creata da un crollo del muro di contenimento che ha scoperto la monofora.

[17] Le loro dimensioni, sono di 48 cm per 73 con una profondità di 14 cm per il primo blocco, seguito da un foro di 38 con un'altezza di 75 cm, e da un altro blocco la cui altezza diminuisce a soli 41 cm con una base di 32 ed una profondità di 23. Segue ancora un vuoto, di altezza ancora minore, 25 cm per una base di 34, ed un altro concio di 35 cm di altezza, 56 di base e 18 di profondità. L'entità di questa dimensione fa pensare che i conci sono stati usati come paramento, oppure che dietro questo primo strato se ne collochi un secondo che porti lo spessore complessivo della muratura a 60 cm.

sommo della monofora al colmo dell'abside è di 78 cm. Inoltre è visibile la ghiera dell'arco, formata da scheggioni di laterizio dello spessore di 3,5 cm e della lunghezza di circa 30, tenuti da corsi di malta di spessore variabile da 3 a 5 cm.

L'abside nord è inserita solo in parte nello spazio dell'abside primitiva a causa della minore altezza. La profondità dell'abside primitiva è stata misurata in 93 cm fino al muro di divisione costruito successivamente; la seconda ne misura 110, mentre la somma delle profondità risulta essere di 255 cm; lo spessore del muro della seconda abside risulta pertanto di 52 cm, calcolati per differenza, nel suo punto più stretto, mentre agli stipiti dell'arco raggiunge i 68. La curva dell'abside in vista è quasi perfettamente semicircolare nell'intradosso, mentre l'estradosso, non raggiungibile né visibile, con un raggio di curvatura molto maggiore ha la forma di una arco di circonferenza, come oggi possiamo vedere dalla fortuita apertura provocata nel piano retrostante. Poiché gli stipiti hanno uno spessore murario di 68 cm, e sono stati costruiti in aderenza al fronte absidale primitivo, risulta che questo aveva una profondità di 187 cm superiore al raggio possibile di ben 91 cm di muratura rettilinea nel senso dell'asse longitudinale, che si aggiungevano alla curva e conferivano allo spazio absidale una forma molto allungata.

Il muro di separazione delle due absidi è fatto di schegge calcaree disposte in approssimativi filari, cementati con poca malta; molte di esse presentano resti di intonaco con tracce di colore.

L'abside centrale presenta un'analoga situazione, ha un diametro di 3,48 m, con una profondità di 1,78 m, appena 4 cm più dei regolari 174 cm del perfetto semicerchio. La finestra in abside, una bifora, ha una larghezza complessiva di 1,22 m, divisi in parti uguali da un setto murario di 33 cm di fronte e 98 cm di profondità, mentre lo spessore del muro, in cui è possibile distinguere un doppio corso di blocchi accostati, è di 71 cm. L'altezza è 82 cm, le due aperture della bifora terminano con archi di 23 cm di raggio. Appena dietro il muro dell'abside, ad una distanza di soli 13 cm, si intravede l'inizio della curva dell'abside primitivo, la cui apertura posteriore, conservata nella sua larghezza come è testimoniato dall'integrità dell'intonaco degli stipiti, è agevolmente misurabile in 1,25 m, quindi quasi coincidente con la misura della bifora posteriore. Lo spessore del muro retrostante è di circa 103 cm, ed è ancora visibile sullo stipite di destra l'inizio della curvatura dell'arco della bifora, che sopravanza di solo 5 cm l'imposta dell'arco

posteriore. Analogamente, dallo stesso stipite destro, si scorge l'inizio della curvatura absidale primitiva.

È interessante notare la posizione reciproca delle absidi primitive. Esse sono tutte tangenti nel loro punto più esterno allo stesso piano, e quindi l'abside centrale, più profonda, viene a trovarsi avanzata, cioè più prossimo alla facciata ovest, rispetto alle due laterali; modo che può considerarsi alternativo alla più comune soluzione di portare il disallineamento all'esterno dell'edificio.

Per la navata sud, gli unici resti sono rappresentati dalle parti superstiti delle due absidi. Anche questa navata ha subito il trattamento del raddoppio delle strutture absidali. Oggi l'arco absidale è poco leggibile in quanto tale; il piano che lo conteneva è stato riempito completamente. e poi, nel materiale colà murato, si è praticata una profonda apertura di 3,60 m di profondità che attraversa, oltre la doppia abside anche il muro di contenimento retrostante. Dal lato interno l'apertura è larga 97 cm, ed è circondata da una doppia ghiera laterizia i cui mattoni, per lo più schegge di reimpiego, hanno spessori di circa 3,5 – 4 cm e facce di 18 – 20 per 16 cm circa. La ghiera più interna ha una fattura più precisa, mentre quella esterna è appena riconoscibile nella sua struttura. La malta presenta uno spessore maggiore, fino a 5 cm, e, come quasi dappertutto altrove, una fattura grossolana ed un impasto di cattiva qualità. L'apertura può accogliere comodamente una persona, ma si restringe sino ai soli 16 cm con i quali si presenta sul lato opposto, verso la valle, ove restano visibili attorno a questa feritoia gli elementi originari della monofora, la ghiera laterizia, il cui intonaco intradossale presenta ancora tracce del colore di antichi affreschi, ed i conci che formano gli stipiti. Le sue dimensioni erano in origine di 1m di altezza per 65 cm di larghezza. Guardando dall'alto si scorgono distintamente i profili delle due absidi: della prima, in particolare, è visibile quasi l'intera calotta[18], che ha un raggio di 1,17 m. Lo stipite destro misura 15 cm: perciò il fronte absidale primitivo, e quindi la navata, misurano 2,64 m, dei quali 2,34 la larghezza dell'abside, così come risulta anche dalla misura effettuata sulla calotta affiorante, ove si individuano chiaramente il concio in chiave e gli stipiti dell'arco.

La distanza tra la prima abside e la seconda, misurata sui due conci in chiave, è di appena 10 cm, e ciò fa pensare che la costruzione di strutture

---

[18] La calotta conserva in opera alcuni laterizi quadrati, di 20-25 cm di lato, spessi 4 5, tagliati in due lungo una mediana, che formavano una fodera disposta secondo i meridiani.

così ravvicinate abbia avuto principalmente una funzione statica, affidando alla prima abside il compito di contraffortare tutto il sistema[19].

Ricostruite così le dimensioni della navata sud, aggiungendo lo spessore del muro esterno, che per analogia possiamo stimare in 85 cm, è possibile ipotizzare tipo e dimensioni complessive della chiesa. Se si escludono le zone absidali, essa ha una pianta molto vicina al quadrato: le navate laterali, con una larghezza di 2,33 e 2,64 m, raggiungono la stessa misura della navata centrale, la cui larghezza è 4,91 m; si debbono aggiungere poi 1,72 m dei muri laterali e circa 2,10 m dei muri interni della navata centrale. La larghezza complessiva è pertanto di 13,70 m, contro una lunghezza, misurata sulla navata maggiore di 14,25 m, cui va aggiunto il muro ovest di 80 cm, per un totale di 15,05 m, con uno scarto dal quadrato di meno del 9%. Probabilmente la chiesa primitiva avrà avuto una diversa lunghezza absidale, e perciò un diverso rapporto tra le due dimensioni; resta tuttavia interessante che con il rifacimento delle absidi si sia ottenuto questo risultato, forse non casualmente.

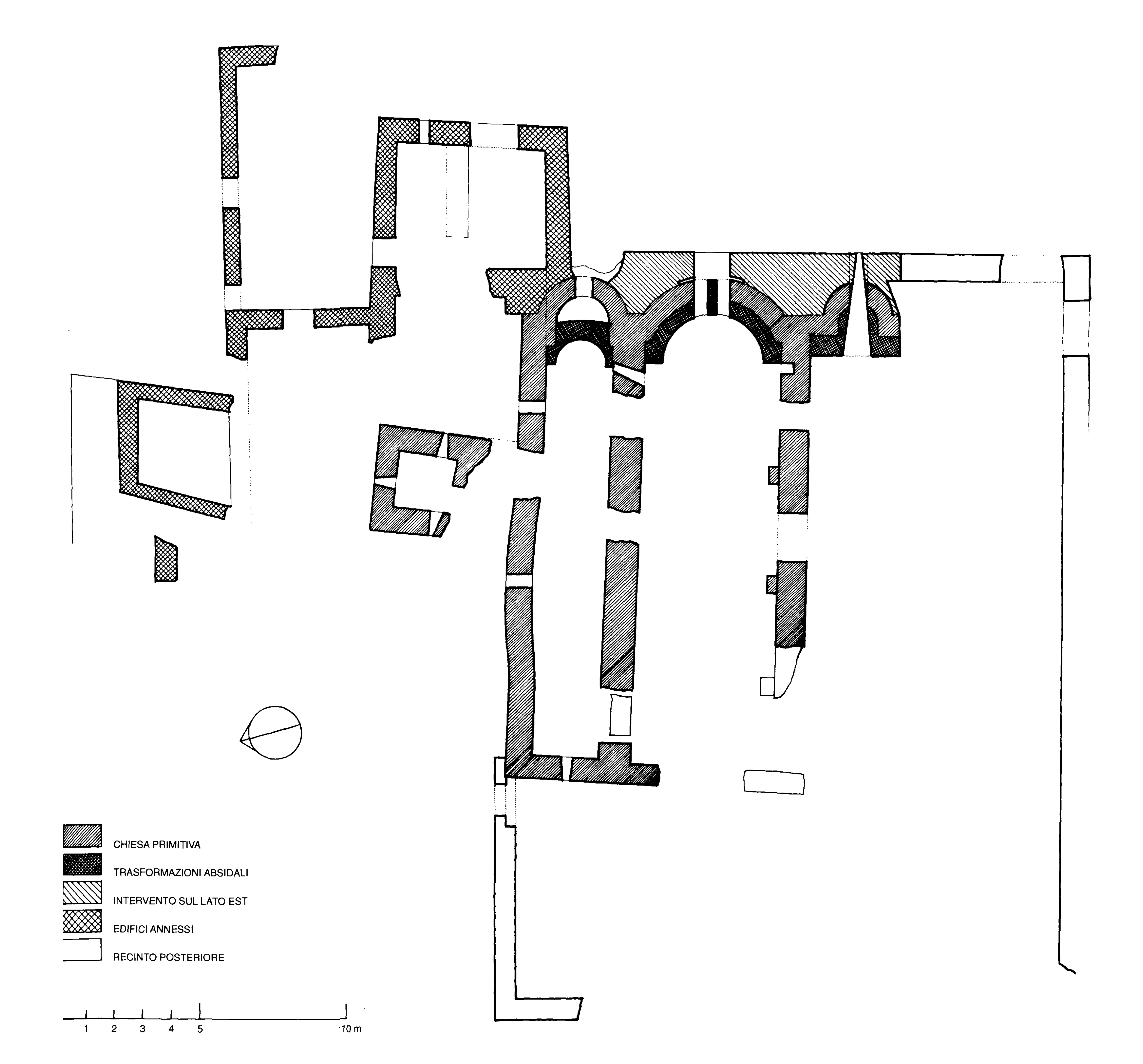
La chiesa ha avuto, almeno nella sua prima definizione, tre navate, di cui restano oggi visibili soltanto quella nord e la centrale. Rispetto alla prima chiesa deve essere intervenuto qualche fatto, a noi ignoto, che ne ha esaltato il ruolo e l'importanza, come stanno a testimoniare non solo le dimensioni, ma anche l'elaborato apparato decorativo, iconico e non.

La navata centrale ha una lunghezza, misurata dal filo interno della facciata ovest al fronte dell'abside di 14,25 m sul lato nord, e di 14,30 sul lato sud; la sua larghezza varia dai 4,92 m misurati all'inizio della navata ad ovest ai 4,80 m del fronte dell'abside, quindi con un progressivo restringimento procedendo dall'ingresso. Le dimensioni della navata nord hanno una lunghezza di 14,09 m, lato nord, con una piccolissima differenza con il lato sud di 14,06 m, quindi con un leggero scarto negativo rispetto alla navata maggiore, mentre la larghezza si mantiene costante, oscillando tra i 2,33 m del fronte ovest e i 2,32 del fronte absidale[20]. Gli scarti nelle misure indicano la presenza dei fuori squadro delle murature. Poiché l'inizio delle navate è allineato sulla facciata ovest, le due absidi presentano uno sfalsamento del

---

[19] Questo secondo fronte presenta oggi una larghezza di 3,08 m, con un'apertura centinata di 98 cm. che non è ovviamente l'apertura absidale, e spalle di 111 e 100 cm.

[20] I 2,47 m del centro della navata, sono dovuti esclusivamente al cedimento del muro esterno, che raggiunge il suo massimo di 19 cm a 6 m di distanza dalla fronte ovest della navata stessa.


CHIESA PRIMITIVA
TRASFORMAZIONI ABSIDALI
INTERVENTO SUL LATO EST
EDIFICI ANNESSI
RECINTO POSTERIORE
1
2
3
4
5
10 m

piano di giacitura, con l'abside nord avanzato di 26 cm. Neanche la navata sud è allineata con l'abside centrale; il suo piano si trova anch'esso sfalsato di 25 cm, ma all'indietro.

Il rapporto delle larghezze tra navata centrale e navata nord, è pari a 2, che rappresenta un valore classico, così come la pianta quadrata. La navata sud è praticamente inesistente, e sul terreno, come già ricordato, non ci sono tracce apprezzabili che possano farla individuare[21]. Tuttavia, dal fronte della prima abside, rimasta integra nel modo che abbiamo detto, è possibile ricavare la misura della navata. D'altro canto possiamo asserire l'esistenza della navata proprio per le presenze di una prima abside, di cui scorgiamo la calotta, in parte, e la ghiera dell'arco, e di una seconda, poggiante su di essa, visibile soltanto nel suo arco frontale. È questa che ci permette di individuare anche lo spaccato del muro della navata, dello spessore di 90 cm, come già il muro esterno della navata nord[22].

Prendendo ora in esame le singole navate, descritte nei loro dettagli, iniziando dalla navata nord, possiamo osservarne la forma molto allungata: il rapporto tra lunghezza e larghezza, sempre non considerando le murature e la sporgenza absidale è 6 a 1. L'abside ha una profondità di 84 cm, appena minore del raggio, essendo il diametro di 177 cm, con due stipiti laterali di 31 e 25. Il raggio della calotta è di 92 cm; alla base di questa corre una sottile cornice (5 cm) di laterizio dipinto di rosso, al di sotto della quale la muratura presenta un piccolissimo restringimento. Sul muro nord, proprio là dove esso si allontana maggiormente dalla sua dirittura, si conserva distintamente l'inizio della curva della volta a botte, crollata, in un periodo per noi imprecisabile, per la probabile scarsa resistenza opposta dalle pareti laterali, che ha determinato la spaccatura in due parti del cilindro della volta stessa. La navata presenta due piccole finestre centinate sul lato nord, larghe 45 cm ed alte circa 75, distanti tra loro 5,65 m, e 6,25 dalla parete ovest l'una e 1,26 dalla parete dell'abside l'altra. Presentano entrambe delle ghiere molto

---

[21] Un grosso blocco di muratura di 2,20 m per 81 cm, parzialmente interrato, che si trova quasi esattamente allineato al muro sud della navata centrale, ad una distanza di 3,04 m, è da ritenersi piuttosto una parte di questa, rotolata lontano, che non un tratto del muro esterno della navata sud.

[22] Il fronte di 3,08 m che oggi rappresenta la fronte della seconda abside, non ci permette di stabilire alcuna corrispondenza con le misure precedenti, e inoltre non possiamo distinguere all'interno di questa misura quanto spetta all'apertura absidale e quanto ai due stipiti dell'arco, né dove fosse e con quali dimensioni il muro di chiusura della navata.

rozze, sia all'interno che all'esterno[23]. La finestra verso ovest ha conservato all'interno il paramento di intonaco, mentre all'esterno presenta una fattura molto grossolana, con tufi inzeppati con schegge di laterizio, tenuti da una malta altrettanto grossolana quanto la precedente. L'imbotte della finestra mostra chiaramente una strombatura di parecchi centimetri: non è chiaro se essa è voluta oppure è il frutto di imperizia costruttiva. L'apparecchio murario è costituito da scapoli calcarei, privi di qualsiasi lavorazione, impastati con una malta povera e grossolana. L'unico segno di una antica sapienza costruttiva, alle prese con una evidente povertà e scarsità di mezzi, è rappresentata da tre corsi di laterizi, ma anche qui si tratta di poveri monconi, che corrono per tutta la lunghezza del muro come ripartitori di carico, alla distanza di 30 e 60 cm l'uno dall'altro. È poi molto difficile stabilire con esattezza la singolarità di ogni banda, stante la grande quantità di spezzoni di laterizio che in ogni punto sono frammisti alle pietre calcaree dell'apparecchio murario. Un'altra finestra si trova al centro della parete ovest. Ne resta la parte inferiore, con gli stipiti conservati fini ad un'altezza di poco inferiore a 50 cm, leggermente strombata verso l'esterno, ove l'apertura si riduce a 30 cm contro i 38 dell'interno. e leggermente eccentrica rispetto alla parete: 105 cm a sinistra e 90 a destra. Il muro ovest, largo 80 cm conserva decorazioni con gialli e verdi molto scoloriti su un intonaco di discreta fattura e di grana abbastanza sottile. All'esterno della navata, circa 8,43 m dall'inizio della navata ad ovest, si trovano i resti di un piccolo ambiente, approssimativamente quadrato, ed interrato per la massima parte. Le sue dimensioni interne sono di 2,03 m nel lato perpendicolare al muro della navata e 2,08 m nel lato parallelo. Il collegamento di quest'ambiente alla navata è costituito dalla continuazione dei muri ad essa perpendicolari che proseguono per circa 1,40 m. L'appendice sul fianco ha una dimensione di 3,83 per 5,08 m, avendo le due murature perpendicolari uno spessore di 85 e 90 cm. All'interno del vano si accede da una apertura di 1,20 m parallela al muro nord della chiesa. L'ambiente quadrato era coperto a crociera, restano ancora evidenti gli inizi dei peducci. Inoltre nella parte superiore delle tre pareti che non contengono la porta, erano tre finestre strombate, larghe dai

---

[23] La prima, quella più vicina all'abside, ha la centina realizzata con pezzi di laterizio della lunghezza di 16 cm e dello spessore variante tra i 3 ed i 5 cm. I laterizi sono disposti radialmente e lasciano tra loro degli spessori di malta a forma triangolare dello spessore medio di circa 3,5 cm. All'esterno i laterizi hanno uno spessore ed un'altezza leggermente maggiori, 4,5 – 5 cm lo spessore e circa 18 l'altezza, mentre la malta è disposta con grande irregolarità, grossolana e ricca di intrusioni di pietra nera.

50 cm dell'interno ai 12 dell'esterno, e con un'altezza indefinibile, ma prossima anch'essa ai 50 cm. Il pavimento di questo ambiente per buona parte crollato era sostenuto da una volta a botte con generatrici perpendicolari al muro della navata. ed è probabile che alla quota del pavimento di quest'ambiente corrisponda la quota del pavimento della chiesa. Il vano sottostante la volta a botte poteva essere una cisterna. L'interno del vano quadrato conserva sulle pareti quasi dappertutto l'intonaco originario sul quale tuttavia non abbiamo osservato tracce di colore.

Allineati con questa struttura si trovano altri edifici di carattere forse non prettamente liturgico, dei quali tratteremo nel seguito. Passando alla descrizione del fianco sud della stessa navata, ne rileviamo innanzitutto il considerevole spessore, 110 cm, in assoluto il maggiore di tutta la chiesa. La navata allinea nella sua lunghezza tre aperture arcuate di differenti ampiezze: la prima inizia a 65 cm dalla parete ovest, ed è larga circa 1 m. Non sappiamo in quale momento la campata sia stata riempita per metà del suo spessore, con il fine di assicurarne la vacillante stabilità[24]. All'interno dell'arco, conservato fino ai giunti alle reni, sono ben visibili tracce di affresco su una pietra, la cui posizione all'interno della muratura si può spiegare solo con un reimpiego di materiale giacente sul posto e proveniente dalla costruzione, resosi disponibile in seguito ad un crollo od altro evento catastrofico che ha colpito l'edificio, o meglio, una parte di esso.Come abbiamo avuto occasione di dire, la chiesa si presenta oggi ingombra di detriti, trascinati a valle dall'azione meteorica, che segue la linea di massima pendenza, coincidente con la direzione perpendicolare alla frattura lungo la quale si allineano i fuochi.

A distanza di altri 5,10 m, procedendo verso l'abside, il muro presenta un altro tratto crollato, della lunghezza di 1,25 m circa, cui corrisponde un arco sulla parete opposta. L'apertura mostra una disposizione della muratura priva di qualsiasi regolarità, con una disposizione a sacco molto confusa, nella quale scheggioni calcarei diversi per forma e grandezza sono stati affogati in una malta che ha ormai perduto ogni potere legante. Il muro presenta nella sua parte superiore una grossa breccia che si trova approssimativamente sull'arco, e l'apertura che oggi si vede è soltanto il risultato del crollo.

---

[24] Non è possibile fornire la misura esatta dell'apertura perché non resta nulla dell'arco e le spalle sono interrate, rimane visibile solo il successivo riempimento. Esso era compreso all'interno di una sezione di muro crollata per una lunghezza di 1,95 m.

Proseguendo ancora verso est un'altra grossa falla nella parete, della larghezza di 1,65 m, rivela la presenza di un altro arco, della larghezza di 1 m. Sul lato sud della navata nord l'arco è ben leggibile, aperto in una muratura compatta, che conserva il suo apparecchio individuabile per analogia a quello della parete sud della navata, del quale è possibile scorgere chiaramente l'imposta verso l'abside, realizzata con laterizi. Sul lato nord della nostra navata, anche in questo caso non è l'arco che vediamo ma il crollo della parte alta della parete, con il classico andamento a triangolo, conseguente al crollo del sottostante arco sul quale gravava la muratura.

L'ultimo episodio di questa parete sud della navata, è un foro nel muro proprio all'angolo con il fronte absidale. Qui è presente una fenditura verticale che interessa l'intersezione dei due piani della navata e del fronte dell'abside, ad un'altezza appena superiore all'imposta dell'arco. Al foro corrisponde nella navata centrale, sulla parete nord, un'apertura centinata di 50 cm di larghezza per un'altezza di 125 cm circa. La finestra conserva una ghiera di 7 blocchi sbozzati in forma approssimativamente parallelepipeda. Mentre nella navata centrale la finestra si presenta completamente libera ed aperta, al suo interno la muratura stromba verso la navata laterale, dove si affaccia, come abbiamo detto, sotto forma di foro irregolare di circa 25–30 cm di diametro, per metà ostruito dallo stipite dell'abside[25].

La navata centrale presenta ovviamente le stesse aperture appena descritte come proprie della navata nord, tuttavia; dato il grande spessore della parete, si notano alcune differenze. Le principali riguardano la diversa consistenza della muratura dalle due parti: nella navata laterale il muro si presenta più integro in corrispondenza delle aperture; dal lato della navata centrale tale compattezza si sgretola, e la muratura presenta maggiori superfici di crollo, anche se restano dei tratti abbastanza integri, dai quali si ricavano molte delle informazioni sull'apparato decorativo.

Dell'abside centrale si è già detto in parte. Di essa si conserva, tutto il semi cilindro, parzialmente interrato, con la cornice di separazione tra questo ed il catino. La cornice è composta con frammenti di laterizi, talvolta

---

[25] Questo presenta, oltre il distacco verticale che corre per tutta l'intersezione dei due piani dell'arco e della navata, come già si è detto, una seconda profonda spaccatura, anch'essa verticale, con andamento curvilineo, che taglia la parte destra del catino e della parete dell'abside ed un'altra lesione sul lato sinistro ma che interessa la cornice del catino. Si notano anche due buche pontaie, una delle quali, quella di destra, attraversata dalla lesione descritta. Null'altro è possibile dire perché il resto dell'abside è interrato. Soltanto uno scavo, o almeno dei saggi, potrebbero fornire altre notizie.

addirittura tegole, di 4 o 5 cm di spessore, e di 25, 30 cm di lunghezza, per lo più ad un solo corso, ma anche a due, con malta dello spessore di 1,5 cm. Sopra la cornice si conserva un tratto del catino di circa 50 cm di altezza. Un concio rimasto *in situ* all'inizio della curva, ha infatti dimensioni parallelepipede di 50 cm per 37, per la larghezza del fronte e la profondità, mentre la diversità delle altezze, anteriore di 53 e posteriore di 60 cm, è dovuta alla inclinazione della faccia superiore funzionale alla curva del catino. Lo spiombo anteriore è di 3 cm, mentre quello posteriore aumenta sino ad 8. Questi conci che assicuravano stabilità alla volta dell'abside, stanno solo alle due estremità della stessa, mentre la parte centrale è realizzata con materiale più minuto, legato con grandi quantità di malta. Della bifora in abside si è anche detto; bisogna aggiungere che l'imposta delle sue due aperture coincide con la cornice ed è realizzata con schegge di laterizio dipinte con colore rosso, priva di qualunque preziosità. Anche in questa abside sono presenti molte buche pontaie o fori di catene di collegamento tra casseforme[26].

Passando alla descrizione della navata, ricordata ancora la sua lunghezza di 14,25 - 14,30 m, a fronte di una larghezza variante tra 4,92 m e 4,72 sul fronte absidale, abbiamo la larghezza delle due spalle dell'arco rispettivamente di 60 e 64 cm a sinistra e a destra, quest'ultima decorata con un articolato motivo di treccia a calice. All'inizio del lato sud della navata centrale, il cui spessore murario si mantiene di 1 m per tutta la lunghezza, si nota, proprio al piede della muratura, una piccola apertura arcuata di 45 cm di diametro, le cui spalle sono completamente interrate, e della quale non è possibile intravedere l'altra faccia, a causa della terra che copre il lato che prospetta sulla navata sud. Sopra questa apertura il muro si leva sino all'altezza della cornice dell'abside per interrompersi bruscamente in corrispondenza del primo arco della navata. Al solito l'arco si è conservato sino alle reni che affiorano entrambe, mostrando l'apparecchio murario a frammenti di laterizi che non sono posti in continuità attraversano tutto lo

[26] Il pilastro centrale della bifora è realizzato con laterizi dello spessore di 5 cm e della lunghezza media di 27 cm, lo spessore della malta varia da 3 cm soprattutto sino a 5. L'altezza degli spezzoni di laterizio nella spalle degli archi è minore raggiungendo una media di 3-4 cm, mentre la malta è di 5 cm e anche più. Nella ghiera si arriva a 5 cm mentre per la chiave dei due archi i laterizi hanno spessori di 3,5-4 cm con la malta che si fa molto sottile riducendosi a 1-2 cm di spessore.

spessore[27]. A 3,79 m dall'inizio della navata, ed a circa 1,36 m dalla ripresa della muratura, c'è un altro episodio importante, qui apprezzabile in modo più evidente, ma presente ad una ricerca attenta, in tutta la chiesa. Si tratta di pilastri posti a contrasto della spinta delle volte, che sporgono dalla muratura della navata, sulla quale, per quanto è dato di vedere, non risulta ammorsatura. Inoltre la loro decorazione prosegue quella della parete senza interruzioni o cambiamenti, per cui è possibile affermare che la loro funzione statica risale nel tempo almeno al momento in cui la parete fu affrescata. Questi pilastri, in numero di tre per lato, hanno pianta rettangolare, di cm 62 per il lato parallelo alla parete e di 38 per il lato ad essa perpendicolare, e distano tra loro, calcolando le distanze sull'asse, 3,72 e 3,56 m. La distanza rispetto alla parete ovest è infine di 2,93 m dall'asse.

Sull'altro lato della navata, che abbiamo visto avere una differente lunghezza, la distanza tra il primo pilastro ed il fronte dell'abside è pure di 3,79 m, ma le altre due, assiali, variano rispettivamente in 3,84 m ed in 3,47, con una distanza di 2,84 dalla parete ovest. Questa seconda serie di pilastri non presenta evidenze fuori terra.

Oltre che sulle due pareti della navata centrale, queste strutture si trovano, o almeno esistono forti indizi in proposito, anche nella navata nord testé esaminata. Se si prescinde da un'esatta rispondenza di allineamento e di posizione, dovendo tener conto anche delle dissimmetrie involontarie presenti nella costruzione e calcolando le distanze a partire sempre dal fronte absidale, abbiamo rinvenuto a 3,11 sul lato nord e 3,22 m dal lato sud dalla fronte dell'abside nord, ad un livello immediatamente sottostante il piano di campagna, due pilastri della lunghezza di circa 50 cm e una profondità di circa 40, che possono essere stati posti a presidio della stabilità delle volte. Inoltre un altro blocco di muratura, anch'esso al livello del suolo, con tre corsi di laterizio dello spessore di 5 cm, tenuti da letti di malta di uguale spessore nella parte superiore, si trova a 4,80 m di distanza dai primi, e soltanto sulla parete sud della navata[28].

Riprendendo l'analisi della parete sud della navata centrale, nella campata compresa tra i due primi pilastri si trova ancora un arco, che corri-

---

[27] L'ampiezza dell'apertura, misurata tra le due spalle dell'arco è di 1 m, uguale a quella frontistante che abbiamo veduto nella parete nord.

[28] Non sappiamo se anche questo possa essere ascritto alla serie dei pilastri; come in altre circostanze simili in questa chiesa, una parola più chiara potrebbe essere detta soltanto da uno scavo. Tuttavia ci è sembrato utile segnalare ogni caso che potesse essere ricondotto alla stessa situazione.

sponde al secondo di quelli visti sulla parete opposta, parzialmente crollato. Questo è il più integro di tutti gli archi superstiti: ha una grande ghiera di laterizi dipinti alta circa 43 cm, costituita da grosse schegge dello spessore di 5,5 – 6 cm, con corsi di malta più sottili, sino a 3 – 4 cm. Inoltre i laterizi sono disposti a cuneo in maniera abbastanza accurata, così come i corsi di malta. Questa, per quanto si vede sull'altra faccia dell'arco nella navata sud, è abbastanza grossolana, con numerosi frammenti tritati di pietra nera con una forte componente silicea, presenti con una granulometria molto varia, da pochi mm a diversi centimetri, minori come quantità ma sicuramente apprezzabili come presenza. Da questo lato inoltre lo spessore della malta aumenta fino a 5 – 6 cm e spesso copre anche i mattoni. Questi sono per lo più costituiti da grandi frammenti sino a 35 cm di lato, con spessori intorno ai 6 cm, ma anche di 6,5 con lato di 37. L'intradosso conserva il suo intonaco originario, per cui non è possibile fornire notizie sull'apparecchio dell'arco. La parete sud continua a diminuire nell'altezza: il secondo pilastro è più basso del primo e la muratura, che non presenta altri episodi, decresce con andamento lineare secondo un angolo di circa 23°. L'ultimo pilastro è soltanto una pietra calcarea che non sporge dal piano di campagna. Per i restanti 2,62 m fino alla parete ovest non c'è traccia visibile del muro.

La parete ovest in corrispondenza della navata centrale è di scarsissima rilevanza ma i resti sul terreno permettono di tracciarne l'andamento. All'intersezione con il lato sud della navata centrale si trova un breve tratto di circa 2 m di lunghezza, da cui è ancora possibile misurare lo spessore del muro, circa 1 m, senza invece avere alcuna indicazione per l'alzato, essendo sul terreno soltanto due file di pietre dissestate. Verso la navata nord si ha un altro breve tratto di muro, di altezza maggiore, circa 1,50 m, e di lunghezza pari ad 1 m, che va a congiungersi con il tratto della parete al fondo della navata nord. La navata sud è stata completamente annullata, anche se probabilmente è quella che meno ha sofferto per la vicenda determinata dalla particolare situazione del terreno[29].

Tutto attorno alla chiesa, della quale non è possibile allo stato attuale individuare nartece o altre chiare appendici, in epoca successiva e per motivi che ignoriamo, è stato costruito un lungo muro che la chiudeva su quattro

---

[29] Nello spazio di sua pertinenza si trovano soltanto detriti murari ed alcuni grossi blocchi rovinati al suolo. In particolare uno verso il fondo, come quello già descritto avanti, presenta una struttura di pietre calcaree, affogate in una grande quantità di malta, con una forma approssimativamente parallelepipeda, con dimensioni di 80 cm per 1,60 m ed un'altezza che esce dal terreno di circa 63 cm.

lati con una altezza media di 3 m e uno spessore variante tra i 75 e i 95 cm nel seguente modo: sul lato est in prosecuzione della linea delle absidi per una lunghezza calcolata dal muro della navata centrale di 8,65 m sul quale risulta ad oggi una apertura al piede, dovuta a crollo, e in angolo di 2,88 m per una altezza inferiore al metro; sul lato sud il muro si stende per 21,50 m con una lunghezza superiore a quella della chiesa. A 1,60m circa dall'angolo esterno si apriva una porta larga 1,65 m successivamente murata, mentre nella parte superiore del muro si mantiene aperta una feritoia di due metri di lunghezza e 40 cm di altezza. Il lato ovest, originariamente lungo circa 19 m, è interamente crollato tranne che per un piccolo tratto di 2,30 m all'incrocio con il lato nord; infine il lato nord lungo 8,60 m termina con una apertura di 1,12 m ad arco ribassato, di laterizio e con una ampia ghiera di circa 50 cm. Lo stipite di sinistra è crollato.

Terminiamo il discorso sulla chiesa descrivendo il muro esterno che la recinge sul lato est con funzione di contrafforte per le absidi. Il muro presenta nei punti staticamente più delicati quali angoli e zone in corrispondenza delle aperture delle absidi primitive una scelta più accurata di materiale reimpiegato. Sono ben evidenti i conci che formano l'angolo sud posti alternativamente di testa e di taglio, con dimensioni che vanno da 60 a 80 cm in lunghezza e da 30 a 45 cm in altezza. Il resto della muratura è invece realizzato con ricorsi molto approssimativi di pietrame calcareo e zeppe frequentissime di schegge di laterizio; il muro subisce inoltre una chiara diversificazione in altezza, mostrando fino all'imposta della finestra della calotta absidale uno spessore maggiore a quello della parte superiore.

La presenza di una continuità nella struttura esterna della finestra dell'abside sud, e in particolar modo la prosecuzione fino all'esterno dell'intonaco e delle pitture, possono in qualche modo permetterci di formulare due ipotesi sulla origine e sulla funzione di questo muro. La prima e più semplice è quella che esso sia costitutivo della più antica struttura, mentre la seconda prevede la costruzione del muro in un periodo successivo quale contrafforte alla cedente parte absidale. Lo stato incoerente delle murature che potrebbe far pensare ad un periodo di costruzione del muro di molto successiva a quella originaria della prima chiesa, è in qualche modo in contraddizione con il persistere delle aperture realizzate in corrispondenza delle finestre absidali. Resta quindi completamente aperto il problema della periodizzazione di questa parte del complesso, che nelle ipotesi più facili trova giustificazione solo facendo ricorso a eventi catastrofici quali crolli, terre-


0
5
10 m

moti o cedimenti a valle dell'intero edificio. Oltretutto un esame della struttura del muro nella parte superiore mostra nettamente la separazione tra gli spessori murari dei diversi cilindri absidali e la linea del muro esterno.

ALTRI EDIFICI

Il lato nord presenta numerosi resti di edifici probabilmente non legati al culto[30]. Salendo dal complesso A si presenta sull'angolo nord est della chiesa un corpo sopravanzante di 5 m la linea del muro esterno con un fronte di 7 m nel quale si apre un passaggio di 1,80 m la cui copertura è crollata e di cui rimangono entrambe le spalle. Su quella di sinistra resta l'inizio della curva di una arco.

Il dislivello del passaggio suggerisce la possibilità che in antico vi fosse una scala interna all'edificio, tanto più che la restante parte del fronte di 3,5 m di larghezza si trova ad un'altezza superiore rispetto al piano di ingresso. La muratura presenta una notevole cura nella costruzione degli stipiti e anche un certo rigore nella disposizione dei piani di posa dei conci e dei laterizi. L'ambiente descritto termina con una parete crollata quasi interamente che prosegue l'allineamento del muro est della chiesa. Non possiamo dire ove e come fossero collegati questi ambienti con lo spazio ad esso retrostante, tuttavia la presenza di finestre nella navata nord della chiesa e nel vano a nord di essa, che vi si aprivano, potrebbe far pensare ad uno spazio aperto circondato da vani chiusi quali quello appena nominato, la chiesa e forse un altro ambiente.

L'edificio che presenta una struttura di maggior interesse e complessità è quello che conclude all'estremo nord tutto il complesso. Si tratta di un'aula trapezioidale larga da 4 a 4,80 m con una lunghezza di 8,74 m. L'edificio è su due piani, come attesta la successione dei fori delle travi dei solai e la posizione delle due finestre del piano superiore. Per una delle due finestre resta ancora la centina con raggio di 50 cm e con una altezza del parapetto di 80 cm e alta 125 cm nella parte rettangolare. Entrambe le finestre sono state murate mentre troviamo due aperture verso l'esterno, una all'inizio del vano e l'altra quasi al centro della parete verso l'esterno, con una larghezza di un metro. Lo spessore della muratura varia dai 55 ai 65 cm, inferiore di almeno 20 cm rispetto a quella del primo ambiente descritto, meno regolare e con materiale meno lavorato.

---

[30] Anche per questa parte del complesso non è possibile in questa sede e allo stato attuale individuarne le funzioni e descriverne la struttura in maniera esauriente.

ISCRIZIONE IN ABSIDE

Nell'abside nord, sotto la croce che riempie la calotta, vi sono due registri di affresco divisi fra loro da una banda color ocra intenso, alta 6 cm. All'interno di questa banda si trova un'iscrizione, mutila, di cui solo il frammento finale, terminante con una croce, è oggi parzialmente leggibile. Le lettere sono di color bianco su campitura ocra, fatte con una pennellata spessa. La lunghezza dell'iscrizione, che misura 62 cm, non è tagliata simmetricamente dall'asse verticale della croce posta nella calotta: l'iscrizione iniziava probabilmente con una croce dallo spigolo sinistro della conca fermandosi ai 2/3 di essa. Qualora vi fosse stata un'altra parola a sinistra, la scalpellatura sulla banda pittorica ha irreparabilmente distrutto la lettura. L'altezza delle lettere tocca i 6 cm.

Petersen e von Luschan riportano un paio di iscrizioni, di cui una "in der südlichen Seitennische ist n. 173 weiss auf roten Grund *al fresco* gemalten erhalten" reca quanto segue: ///// Y E M B A T H O Y + + +[31]

Van Buren riporta la stessa iscrizione, senza indicare dove l'ha vista, col seguente dettato: Y E N Y B A T H O Y[32]. Nel *corpus* edito da Kalinka (TAM II/3, 1183) si ha la lettura fornita dagli Austriaci ("intra aediculam meridianam sacelli Byzantini albae in muro rubro"), ricostruita come segue: το] ῦ ἐμβατήου +++[33]. Ἐμβάτης, come giustamente faceva notare Kalinka, può significare anche "battistero"[34]; il legame, tuttavia, qualora ve ne sia uno, con la liturgia battesimale ci resta per ora non chiaro[35].

La Y (Υ) presenta le due asticelle oblique terminanti ad uncino; la A ha l'asta orizzontale spezzata ed è legata alla B (BA). Quest'ultima è ben leggibile, ma non nella forma espressa da Petersen (B), bensì con la piccola asta orizzontale posta sotto l'occhiello inferiore e si allunga legandosi alla

---

[31] Op. cit. 142 (iscr. n. 173).

[32] A. W. Van Buren, 185, n 10.

[33] Molto probabilmente si tratta di una svista il situare l'iscrizione nell'abside sud: essa si trova nell'abside nord. Pur essendo rovinata la campitura, possiamo comunque dire con certezza che non v'erano tre, bensì una sola croce a chiusura dell'iscrizione.

[34] C. du Cange, *Glossarium*, s.v.; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1961), s. v.; v'è, inoltre, una εὐχὴ τῆς διακονίας λεγομένη ἐν τῷ ἐμβάτῃ: Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Venetiis, 1730) 363. Grégoire, *Recueil* n. 147 menziona un ἐμβάτης, ma in un contesto del tutto differente ("le fossé").

[35] Una identificazione del vano aggiuntivo a nord (intonacato ed ancora interrato con struttura voltata) e della sua relazione con la navata nord darebbe forse senso anche all'iscrizione.

A. Gli uncini della Y, ma è soprattutto l'asticella della B a dare una caratteristica epigrafica accertata nella prima metà del IX secolo[36]

LA DECORAZIONE

Le fasi decorative hanno seguito d'appresso quelle costruttive nella storia medievale della chiesa: l'edificio, inoltre, ha avuto sempre un apparato decorativo che copriva le sue superfici interne. In questo primo rapporto ci sembra essenziale dire che ci sono certamente stati due periodi che hanno sviluppato rispettivamente una specifica decorazione. Pensiamo che quello iniziale sia avvenuto nel VI secolo, ed il posteriore, oggi più facilmente percepibile ad una immediata analisi, si sia avuto in età iconoclastica (VIII-IX secolo). All'interno del secondo periodo, tuttavia, vi sono state delle varianti tecniche e stilistiche che fanno pensare ad una fase di ridecorazione o di restauro: per quest'ultimo status, possiamo, per il momento, evidenziare le testimonianze pittoriche e formulare delle ipotesi. Un ultimo momento, che solo analogicamente può dirsi decorativo, è accaduto quando si è stesa una mano di intonaco a coprire tutta la decorazione. In sintesi, abbiamo un quadro schematizzato come segue:

a- al VI secolo appartengono la decorazione iconica nella calotta dell'abside nord antica; l'affresco lungo la fronte della stessa calotta; l'affresco nella calotta dell'abside sud antico; l'affresco che copre la fronte della stessa calotta sud. Probabilmente sono di questo stesso periodo i frammenti pittorici rinvenuti, come materiale edilizio di riuso, nelle cortine della muratura posteriore;

b- all'età iconoclastica appartiene la decorazione della navata centrale della chiesa, inclusa l'abside; un frammento sul muro nord della navata sud; tutta le decorazione esistente nella navata nord.

La presenza di affreschi lungo le fronti delle calotte absidali antiche è stata evidenziata dal distacco della muratura sulla calotta a nord, e dal distacco della nuova calotta sud che ha preservato tutto l'apparato figurativo della calotta antica: in questo caso, l'imposta sud dell'arco antico è a luce. Che l'affresco della calotta antica sud è tuttora conservato, è stato appurato

---

[36] C. Mango, "Byzantine Epigraphy (4th to 10th centuries)", in *Paleografia e codicologia greca*, ed. da D. Harlfinger - D. Prato (Alessandria, 1991) I, 244; V. Ruggieri, OCP 59 (1993) 318-9; N. Oikonomides, DOP 39 (1985) 114, foto 2. Questo *ductus* si riscontra anche in Cappadocia: G. de Jerphanion, *Les Églises Rupestres de Cappadoce* (Paris, 1925) I/1, 111 e 136.

dall'ispezione fatta all'interno attraverso la larga finestra-feritoia a sud: a 2, 40 m v'è uno spessore di circa 5-6 cm di malta che unisce l'esterno della nuova calotta con l'interno dipinto dell'antica. La calotta posteriore non ha intaccato i dipinti antichi; questi hanno ricevuto un sottile strato di calce bianca granulosa (procedimento che vedremo anche nella calotta a nord), e su questo è stato posto il letto di malta che teneva l'esterno della calotta iconoclastica. Dall'ispezione fatta all'interno, nella sezione di distacco delle calotte, là ove la malta è caduta, è visibile lo strato di affresco che, sembra, di natura iconica. Gli indizi che diamo per questa sezione della chiesa non sono cogenti, pur se rispondono simmetricamente a quanto diremo per la calotta a nord: analisi più indirizzate spiegheranno tutto il contenuto decorativo di questa calotta absidale.

È stato possibile ispezionare e studiare l'abside antica nord grazie ad una parziale caduta del suo muro ad est: non sappiamo quanto sia dovuto alla debolezza della muratura o alla mano dell'uomo, ma una finestra si trova nell'antica muratura ad est. La parte superiore della calotta, quella non toccata dalla caduta del muro, presenta una scena con personaggi, e la decorazione centrale riempiva tutta la superficie della calotta, pur se oggi solo la parte superiore di essa si è in parte conservata. A sinistra di chi guarda, v'è una figura in piedi, di cui soltanto la metà superiore si conserva discretamente. Aureolata, la linea del viso è leggibile sulla superficie danneggiata da crepe nella muratura. Il personaggio è volto verso lo spettatore, pur avendo il suo braccio destro steso verso il centro della calotta; si nota come la sua posizione è subordinata ed intenzionalmente volta verso la figura centrale. Sulla tunica rossa scende un mantello azzurro a circondare le spalle. A destra si staglia un'altra figura, apparentemente senza aureola; anch'essa ha una tunica rossa con un mantello i cui panneggi conservano tratti di ocra e blu. Le due figure, tuttavia, sono separate dall'attuale finestra. La scena absidale ha un altro personaggio centrale: sull'apertura, infatti, è rinvenibile la sezione superiore di un'aureola — in giallo intenso con un filo ocra di contorno esterno, simile nella tonalità e nei colori a quella piena del personaggio di sinistra. È da invocare, dunque, la presenza di un altro personaggio aureolato che raccolga il centro della scena. La nostra ispezione ha notato, comunque, un drappeggio che sostiene la piccola aureola centrale. Lo stato dell'affresco impedisce di tirare delle definitive conclusioni sulla natura del drappeggio, se esso, cioè, faccia parte o meno di una figura o incarni piuttosto un fondo sul quale si staglia la figura centrale. A questo si aggiunga pure

che non possiamo al momento valutare la dinamica della finestra: essa con la sua parte circolare s'apre nella calotta. Certamente l'aureola centrale ed il movimento del personaggio di sinistra accennano ad una centralità non solo figurativa, ma anche teologica da riferire al "personaggio" centrale[37]. I colori che predominano in abside sono il rosso, il blu, l'azzurro, diverse tonalità di ocra, il verde, ed almeno due tipi di giallo (paglierino e scuro). La calotta, e la scena su di essa dipinta, non è divisa dai registri inferiori per mezzo di una cornice in muratura, elemento architettonico che, invece, troviamo nella muratura e decorazione iconoclastica; vi sono, piuttosto, bande di ocra intenso, alte 8 cm, a delimitare almeno altri due registri sottostanti[38].

L'altezza del primo registro misura 78 cm; in questo registro, il cui apparato pittorico è stato totalmente attaccato dalla muffa, abbiamo riscontrato un disegno sottostante reso anche con motivi geometrici[39]. La calotta affrescata, quando si è pensato di costruire la nuova abside, è stata obliterata con una leggera scialbatura, acquosa e contenente granuli non ben sciolti di calce: non vi è stata nessuna scalpellatura, né tentativo di distacco. Nella muratura esterna dell'abside posteriore nord abbiamo riscontrato il riuso di pietre con frammenti di affreschi. Da quanto detto sull'abside antica nord, è evidente che un tentativo di soluzione per la scena nella calotta richiede un'analisi più dettagliata del drappeggio centrale, ma soprattutto l'individuazione dell'altezza e della posizione originale della finestra. Quella che oggi appare come finestra — doveva esserci una finestra almeno in un certo periodo perchè gli intradossi portano un strato di intonaco affrescato — sembra rompere un equilibrio della scena. Per sopperire a questa difficoltà si dovrebbe forse conoscere la soluzione attuata nell'abside sud, e constatare, da analisi chimiche, la somiglianza o meno dell'intonaco e dei colori dell'intradosso con quelli della calotta.

---

[37] In un secondo rapporto si spera di presentare la ricostruzione in scala della scena. Altri frammenti pittorici appaiono ancora a lato del personaggio di destra, difficilmente contestualizzabili nell'economia dell'intera scena.

[38] Due registri sono chiaramente individuabili dalle bande ancora visibili, che, se pur schiarite, scorrevano orizzontalmente nella curvatura dell'abside. L'abside, a sua volta, aveva una continua banda pittorica che correva lungo gli stipiti verticali e l'orlo superiore della calotta: anch'essa di 8 cm, di cui 4 correvano lungo i bordi interni dell'abside, e gli altri 4 su quelli esterni.

[39] Una serie di cerchi concentrici sono emersi in risalto dallo strato di muffa che ricopre questa parte dell'abside. Si è trattato certamente di un risultato della reazione chimica avvenuta.

NAVATA CENTRALE

Delle pietre che conservano l'intonaco con frammenti pittorici, e che sono state riutilizzate come materiale edilizio nella ristrutturazione iconoclastica dell'edificio, appartengono probabilmente alla fase della decorazione del VI secolo, o, comunque, ad una fase costruttiva precedente quella attualmente visibile. Nell'arco, in seguito chiuso, a nord ovest del muro della navata centrale appare, da una sezione di muratura caduta, un concio affrescato[40]: esso è lungo 30 cm, spesso 15 e largo 21, e presenta sezioni geometriche di affresco (forse cerchi e quadrati) resi con verde, giallo ed ocra. Si sono riscontrati anche dei lunghi conci che sostengono l'arco della finestra aperta posteriormente a est del muro nord della navata centrale: essi hanno frammenti pittorici i cui motivi sono difficilmente discernibili[41]. Un altro significativo rinvenimento di frammento pittorico riutilizzato è avvenuto nell'abside centrale, presso lo stipite nord. Sull'arriccio grossolano, composto di calcare locale con una lieve percentuale di pietrisco non ben frantumato, dal colore grigio, con una buona tenuta, dal colore grigio e dallo spessore di 5 mm, si trova un concio[42] con quanto segue:

— I strato di intonaco: spessore 5 mm, colore grigio-biancastro, calcare poroso polverizzato molto finemente, tenuta buona e uniforme senza elementi aggiuntivi; su di esso si nota un delicato colore blu e verde; sui colori, poi, una mano di calce bianca con granuli.

— II strato: spessore 6 mm, colore bianco, calcare (arenaria locale) ben frantumata, tenuta buona e uniforme senza elementi aggiuntivi; su di esso vi sono il rosso e il giallo; sui colori, poi, una mano di calce bianca con granuli.

— III strato: spessore 10-11 mm, colore grigio-biancastro, calcare frantumato (come strato II), con aggiunta di piccoli frammenti di pietra nera sfaldabile

---

[40] Questo concio, come quelli che verremo a descrivere nell'intradosso della finestra a nord est della navata centrale, sono di tufo. L'ipotesi che il concio sia *in situ* è da scartare, perchè dall'esame dell'intero muro della navata non sono rilevabili linee di frattura nette che possano suggerire una sovrapposizione di un muro di rinforzo alla muratura originale. Lo strato di intonaco colorato è bianco, con una buona tenuta: vedi d'appresso "strato II".

[41] I conci sono di varie dimensioni, e portano larghe tracce di verde, blu, azzurro, ocra e rosso su campo giallo.

[42] Ancora non siamo in grado di valutare il riutilizzo dei conci calcarei — che dovevano essere molti e di varie dimensioni (l'uso del concio rientra nella muratura della Licia bizantina di V e VI secolo) — nella muratura posteriore. Ad un'analisi di quelli visibili in abside, e di altri nell'imposta dell'arco d'ingresso ai vani a nord-est del complesso B, siamo propensi a pensare che si è fatto un largo uso di questo materiale nella ricostruzione della chiesa: i conci che sostenevano affreschi sono stati messi in opera senza alcuna pulitura.

(ferrosa locale), tenuta buona; questo strato sostiene la ricca e varia decorazione iconoclastica.

— IV strato: spessore 6 mm, colore grigio-biancastro, calcare frantumato (come strato II), frammenti di pietrisco e piccole schegge di laterizio, tenuta buona. Questo intonaco è l'ultimo, ed ha coperto tutti gli strati decorativi precedenti; stando sulla superficie esterna, il suo colore non è uniforme ovunque.

Alla fase iconoclastica appartiene quanto oggi è dato più facilmente vedere. Beaufort riferiva che tutto l'edificio era ricoperto da affreschi e da iscrizioni decorative: difficile dire quanto e come lo stato attuale risponda alla constatazione del viaggiatore inglese. La navata sud, pur se non perfettamente definita nel nostro rilievo, doveva essere anch'essa totalmente affrescata; resta solo un piccolo frammento di banda pittorica ocra (il colore preserva una traccia di scialbatura) sul muro di divisione con la navata centrale. Non si è in grado di valutare cosa sia accaduto in questa navata, costruttivamenete e chimicamente, visto che è sparita quasi completamente la traccia pittorica. Pur considerando che l'attuale calpestio non è l'originale, la navata centrale conserva gran parte della sua decorazione aniconica. Gli affreschi sono stati scalpellati regolarmente, certamente per preparare un nuovo letto di intonaco, ma offrono pur sempre una strana galleria di antichi motivi musivi pavimentali, raccolta e distesa sui muri. Il muro nord presenta motivi a tesselli quadrati colorati, a rombi inscritti in cerchi fra essi allacciati, a figure floreali stilizzate, probabilmente foglie di palma, a cerchi inscritti in cerchi più grandi allacciati fra loro ed aventi nelle rispettive campiture colorate foglie, ovuli e semplici volute. Da quanto brevemente detto, è evidente che la figura circolare e quella poligonale hanno avuto una totale e fantasiosa messa in opera nel momento decorativo.

I tasselli colorati hanno i lati disegnati alternativamente in giallo intenso ed ocra — nel muro nord i lati sono tutti disegnati in ocra — che racchiudono un campo giallo paglierino o verde. Lo spessore dei lati varia, come diversa è la pennellata nel regolamentare il campo interno. Questa irregolarità della figura geometrica proposta, come il variare delle dimensioni, è una costante in tutti gli apparati geometrici della chiesa. I temi decorativi sono separati da bande ocra dallo spessore di 8 cm, e ciascuna superficie presenta una sua propria divisione preparata con disegni fatti previamente. La superficie coperta dai tasselli era preparata con lunghe linee ocra (quella che divideva orizzontalmente il registro era più intensa), ed all'interno di questa primitiva delimitazione il pittore creava le intersecazioni ortogonali sulle quali stendeva l'ocra o il giallo creando liberamente gli spessori. Questa li-

bertà e fluidità di esecuzione è ancora più evidente nelle altre figure, rombi inscritti in cerchi allacciati, lì ove il disegno preparatorio era tracciato sull'intonaco fresco con il compasso: a parte le variazione nelle dimensione dei cerchi, quanto sorprende ad una ispezione più ravvicinata è il distacco che il pittore attua dal disegno preparatorio per il repentino avvicinarsi della banda di divisione posta sulla superficie già limitata. Il verde ed il giallo riempiono quasi sempre il rombo iscritto nel cerchio, la cui circonferenza è resa sempre in ocra intenso; la forma "a foglia" che deriva dall'intersecazione dei cerchi è riempita con giallo paglierino.

Più grandi e meglio elaborate sono le forme circolari (bande circolari che racchiudono un'altra banda) che formano il registro che ora tocca il calpestio del muro nord della navata centrale. Le bande circolari sono fra loro allacciate, annodate dall'ultima banda esterna; all'interno i campi gialli sono arricchiti da foglie rotondeggianti e segmenti curvilinei molto semplici. La dimensione e la ricchezza cromatica di questo motivo riporta visivamente la pavimentazione musiva di molte basiliche paleocristiane e bizantine; l'azzurro, l'ocra, le varie tonalità di ocra e giallo vivacizzano questa grande fascia circolare. La centina dell'arco lungo il muro sud, eretta con malta e laterizi, è stata dipinta seguendo il ritmo dello spessore della malta e del mattone sottostanti: foglie stilizzate di palma, con sezioni di verde, ocra e giallo rammentano le foglie di palma che troveremo nell'abside nord.

I grandi stipiti che fiancheggiano l'abside centrale portano dipinti due stupendi *candelabra*, di cui quello a sud è ben conservato. Essi partono dall'attuale calpestio ed arrivano fino all'imposta dell'arco della calotta absidale. Con una attuale altezza di circa 2 m. i *candelabra* sembrano arrivare da sotto il calpestio attuale: con una certa probabilità essi partivano dal calpestio originale. Se tale ipotesi risulta vera, avremo una meravigliosa decorazione, anch'essa di derivazione musiva, alta circa 4 m. La tecnica ed il disegno preparatorio di questo motivo formano un discorso a parte all'interno dell'economia decorativa: il pittore ha usato ancora il compasso per le sezioni circolari, mentre le sezioni orizzontali e l'allineamento verticale dei cerchi era fatto con linee giallo-ocra. I colori predominanti, che formano anche le varie campiture, sono il giallo molto intenso ed il verde nelle spirali dentellate. L'ocra è usata lungo i bordi esterni a creare la superficie da racchiudere e a delimitare le campitura del giallo nella sua forma vascolare centrale.

Foto 1. – Veduta generale da sud-ovest.

Foto 2. – Navata centrale da ovest.



Foto 3. – La successione delle absidi da nord.



Foto 4. – Abside sud: fronte.



Foto 5. – Abside nord antica: vista del crollo del muro est e monofora.



Foto 6. – Veduta da sud-est: monofora murata dell'abside sud antica; diversa tessitura muraria dell'abside centrale.

Foto 7. – Navata nord: veduta da ovest.



Foto 8. – Navata nord: veduta da est.

Foto 9. – Navata nord: veduta esterna.

Foto 10. – Navata nord: Arco chiuso ad ovest.



Foto 11. – Navata nord: crollo in corrispondenza del secondo arco verso la navata centrale.



Foto 12. – Navata centrale: apertura verso l'abside nord.

Foto 13. – Navata centrale: abside.

Foto 14. – Navata centrale: arco centrale e pilastri verso sud.

Foto 15. – Struttura adiacente alla navata nord.

Foto 16. – Edificio a due piani a nord-est: veduta della parete da sud-ovest.

Foto 17. – Muro di recinzione generale: lato nord da sud.



Foto 18. – Iscrizione, abside nord.

Foto 19. – Abside antica nord: veduta generale della calotta.



Foto 20. – Abside antica nord: dettaglio della scena centrale.

Foto 21. – Abside centrale: concio di riuso recante strati di intonaco colorato.



Foto 22. – Abside centrale: frammento di affresco presso la bifora



Foto 23. – Navata centrale: motivo a tasselli colorati.



Foto 24. – Navata centrale: affreschi sul muro nord.



Foto 25. – Navata centrale: dettaglio di due motivi decor

Foto 26. – Navata centrale: incisione preparatoria per i cerchi.

Foto 27. – Navata centrale: *candelabra* dello stipite a sud, particolare.

Foto 28. – Navata centrale: concio di riuso con frammento di affresco, nell'arco nord-ovest della navata centrale.

Foto 29. – Navata centrale: foglie di palma stilizzate sulla muratura dell'arco a sud.

Foto 30. – Navata nord: la croce in abside.

Foto 31. – Navata nord: primo registro affrescato sotto la calotta absidale.

Foto 32. – Navata nord: secondo registro affrescato sotto la calotta absidale.

Foto 33. – Navata nord: affresco sul muro nord (“a gocce”).

Foto 34. – Navata nord: affresco iconoclastico con ulteriore strato di intonaco presso la finestra a nord-est.

Foto 35. – Primo vano dell'edificio a nord-est: angolo nord-ovest con intonaci affrescati.

Prima di passare alla descrizione della navata nord, due dati, benchè problematici, necessita qui sottolineare. A destra del pilastro incassato a nord-ovest del muro della navata centrale, a ridosso della decorazione a grandi cerchi, è apparso un altro strato di intonaco, non scalpellato, di colore ocra e di composizione simile allo strato III; su di esso si stendeva poi lo strato IV[43]. Qui, come in altre occasioni della storia architettonica e decorativa della chiesa, solo uno scavo può dirci della natura ed estensione di questo strato pittorico. Questo ulteriore strato affrescato, come su detto non scalpellato, si pone fra la decorazione geometrica, scalpellata, e l'ultimo strato monocolore di intonaco. Il secondo dato appare nella calotta dell'abside centrale, a sinistra della luce della bifora in abside. Si conserva qui un largo frammento di affresco che propone un motivo quadrilobato. Fin qui nulla di straordinario, se non fosse per il programma decorativo che proponeva. L'orlo quadrilobato in azzurro scuro veniva duplicato all'esterno creando un campo giallo paglierino; l'interno racchiudeva quattro foglie in ocra. Un cerchio, su campo giallo, racchiudeva una piccola croce con aste quasi filiformi (difficile situare questo motivo nell'economia figurativa del frammento): lo spessore della banda della circonferenza era dipinta in ocra e sosteneva delle "gocce" bianche, in leggero rilievo. Ritroveremo questi punti a goccia nella decorazione della navata nord. Sulla bifora si dispiegava una decorazione a cerchi sovrapposti racchiusi da una banda in ocra[44]. Questo registro era diviso dal superiore da una banda ocra alta 8 cm: da questa partivano dei rombi in ocra e verde sovrapposti che dovevano creare il campo inferiore della calotta centrale. Un disegno simile si trova nell'abside nord, con lo spostamento della cornice *sopra* il motivo quadrilobato. Questo largo frammento pittorico non è stato scalpellato, mentre tutta la muratura inferiore dell'abside lo è stata[45]. Ci sembra difficile, certamente prematuro in questa sede, dare una soluzione circa la natura di questo intonaco. Probabilmente coevo al frammento precedentemente accennato accanto al

---

[43] Sul pilastrino scorreva anche la decorazione iconoclastica (= strato III); su di esso è stato poi posto l'altro strato di intonaco colorato.

[44] Questo motivo sembra richiamare un *opus pavonaceum*. Si noti che mentre i motivi quadrilobati mostrano una tecnica preparatoria fatta con cerchi e diagonali (non v'è corrispondenza, tuttavia, fra l'affresco e la preparazione della superficie), il motivo a cerchi sovrapposti non usa questa preparazione.

[45] Anche parte della muratura sottostante a questa parte di affresco ha avuto delle scalpellature, proprio sopra la cornice di mattone. Dal grande spessore di intonaco sottostante a questo frammento, si nota una sovrapposizione di strati di intonaco.

pilastro, si potrebbe pensare ad un posteriore momento decorativo che ha, comunque, ripresentato motivi già conosciuti.

NAVATA NORD

La navata nord preserva in buona parte la sua decorazione. Scomparsa, o in pessimo stato di conservazione è la decorazione nella sezione ovest della navata; discreta è la conservazione degli affreschi nella rimanente parte della navata, mentre buono, pur se tagliato da una larga crepa nella muratura, l'affresco nell'abside. Evidenziamo anzitutto qualche carattere generale della decorazione: manca l'incisione preparatoria a compasso (ne vedremo una sola testimonianza per la croce in abside), sostituita in gran parte da un disegno leggero in ocra e giallo (in abside, sul muro nord, forse anche sul muro ovest); le dimensioni dei motivi sono inferiori a quelle della navata centrale, ed è più accentuata la difficoltà a mantenere una regolarità nelle stesse dimensioni; bande pittoriche (ocra, verde, giallo) delimitano verticalmente le superfici, mentre appaiono, con tono leggero, lunghe linee preparatorie orizzontali.

L'abside è divisa in tre registri: la calotta è riempita da una croce su un fondo reso con piccoli motivi poligonali; la parete curva verticale mostra due registri divisi da una banda ocra, spessa 8 cm, contenente un'iscrizione. La lunga e larga fessura che corre verticalmente lungo l'abside (vi è stata un'inclinazione di 2-3 gradi dell'asse verticale dell'abside), non ha rovinato il programma decorativo; la zona nord della calotta ha perso la decorazione. Una rude cornice, fatta con pezzi irregolari di laterizio, divide la calotta dai registri sottostanti. Il campo nella calotta è giallo paglierino, e tutt'intorno al cerchio della croce vi sono rombi colorati in verde, ocra e giallo a creare un tappeto a poligoni sovrapposti. La croce è racchiusa da una doppia banda circolare, in ocra quella interna, in giallo l'esterna; l'asta verticale è alta un metro, mentre l'orizzontale è lunga 80 cm. Dal centro, all'intersezione delle aste, partono foglie stilizzate di palma, lunghe in media 30 cm, dipinte in ocra, giallo e verde[46]. I due cerchi della croce mostrano un disegno preparatorio fatto con uno strumento non fortemente appuntito, come quello utilizzato nella navata centrale; una linea non regolarmente marcata (lunga 21 cm), fatta con strumento a punta, ha marcato la base superiore ed inferiore delle aste. Il disegno preparatorio delle aste, come delle foglie è fatto con

[46] Una croce di questo tipo si trova nella chiesa di S. Paraskevi, a Yeroskipos (Cipro); non vi sono, sembra, analogie cappadoci.

linee ocra-giallo molto leggere, e dei pomelli circolari in azzurro scuro chiudevano i punti esterni delle aste. Si fa notare questa quasi totale variazione del disegno preparatorio: a parte l'espediente del compasso per i cerchi della croce, l'incisione usata largamente nell'abside centrale è sparita del tutto. Una policromatica, pur se molto semplicemente eseguita, decorazione a cuore, a foglia, a rettangoli riempiva le aste che hanno subito, più di tutti gli altri soggetti, gli effetti negativi delle crepe nella parete.

Il registro inferiore presenta su un campo giallo il motivo quadrilobato annodato; i quadrilobi racchiudono quattro foglie colorate con verde intenso, e disposte a mo' di croce. Pur usando la stessa tecnica preparatoria (è molto evidente il disegno giallo-ocra), i contorni quadrilobati sono colorati in verde, reso più intenso dalla linea sottostante. Non sempre il contorno del quadrilobo è segnato da una sola linea verde; a volte ve ne sono due, ed anche tre creando una certa disparità nell'altezza e nella larghezza del motivo stesso. Una banda divide questo dal sottostante registro. In questo ultimo si hanno cerchi intersecantisi, che inscrivono un rombo verde o giallo; questo, a sua volta, racchiude un piccolo cerchio verde o giallo. Il motivo è stato già rinvenuto nella parete dell'abside centrale: qui, oltre al diversificarsi della tecnica preparatoria, si ha una leggera variante decorativa nella sezione creata dall'intersecazione dei cerchi. Nell'abside centrale questo motivo, oltre ad avere dimensioni leggermente maggiori, mostra la classica tecnica dell'incisione sull'intonaco fresco. Mentre i due registri inferiori sono stati scalpellati, la superficie della calotta è intatta; benché lo stato dei muri nella navata non sia eccellente, non ci sembra che gli altri affreschi siano stati a loro volta scalpellati. I due registri absidali hanno uno strato di intonaco spesso 10 mm, simile allo strato III senza l'aggiunta di frammenti di pietra ferrosa nera; la calotta, invece, presenta leggere variazioni. La parte alta e centrale della calotta nord mostra uno strato di intonaco che varia dai 5 ai 3 mm; esso arriva a toccare ai 2 mm proprio a ridosso della cornice. Mentre lo strato più spesso comporta la presenza di pietra ferrosa, la parta bassa, e più sottile, presenta un intonaco bianco, finissimo come i due registri inferiori[47].

I muri nord e sud presso l'abside presentano ancora il motivo dei cerchi allacciati con rombi inscritti. Mentre i contorni sono dipinti in ocra, il rombo

[47] L'arriccio di questa parte bassa della calotta è stato ottenuto con calcare grigiastro e pietra ferrosa; il suo colore è scuro.

centrale è reso col verde e il giallo[48]. In questa sezione, come nelle altre di questo muro, è difficile identificare i confini dei vari motivi pittorici data la natura cattiva della muratura e l'obliterazione degli affreschi. Un motivo elegante, pur se ridotto nelle dimensioni ed irregolare nella misura dei lati, si trova nella zona centrale della navata, a nord. Un quadrato iscrive un cerchio che. a sua volta, racchiude quattro foglie verdi poste a mo' di croce. La campitura del cerchio è gialla, mentre gli angoli sono alternativamente ocra e verde. Lungo la circonferenza, la banda è puntellata dalle "gocce" di colore bianco, in rilievo[49]. Quanto resta del muro ovest della navata nord è una pura congettura: anch'esso diviso con bande ocra verticali, i suoi registri portano tracce di giallo intenso a forma di rombo allungato, ed esigue tracce di verde nell'angolo nord ovest del muro.

I vani a nord est della chiesa dovevano essere affrescati: le prove pittoriche ne sono state raccolte negli angoli bassi, rispettivamente a nord est del primo vano, e a nord ovest del secondo. Nel primo vano i livelli di intonaco con tracce di colore sono due: il primo strato presenta uno spessore di 1, 5 cm, mentre il secondo ne misura 2, 5. Nel secondo vano gli strati sono ancora due con presenza di giallo, verde ed ocra (l'affresco era stato già attaccato da muffa gialla). Il letto di intonaco più antico misurava 4 mm, mentre l'arriccio sottostante saliva a 6 mm; il secondo era spesso 1 cm. Su questi si stendeva, inoltre, un altro intonaco monocolore, grigio. Il primo intonaco è simile allo strato II, mentre la pietra ferrosa frantumata rende il secondo simile allo strato III.

Conclusione

Al termine di questa sommaria descrizione dell'apparato figurativo della chiesa di Chimera[50] possiamo con una buona certezza riconoscere una data anteriore all'VIII secolo per la decorazione dell'abside nord antico (e quello antico sud): propendiamo, anche per il tipo di muratura, a pensare al VI se-

---

[48] L'intonaco delle finestrelle a nord, più tardi queste sono state ristrette a mo' di feritoie, recava tracce di affresco: questo, a quanto sembra, continuava lungo il muro ricalcando, almeno in una istanza, il disegno sopra descritto.

[49] Questo motivo è apparso una sola volta, isolato, nel frammento preservato nell'abside centrale. Lo gocce sono punti di colore bianco, denso, lasciate sull'orlo a rilievo pieno.

[50] In altra sede si offrirà un apparato stilistico comparativo dei vari soggetti dipinti. Ci sembra, comunque, che la decorazione della chiesa abbia una relazione più col mondo cipriota-cilicio che con la regione cappadoce.

colo come il periodo della fondazione primitiva della chiesa nel complesso B; l'epoca iconoclastica, inoltre, è stata certamente il periodo che ha visto la ristrutturazione statica della chiesa, ed ha portato, di conseguenza, una nuova, benchè diversa, decorazione pittorica. Molti problemi son rimasti per noi insoluti a riguardo della cronologia: di essi ne accenniamo alcuni. Riteniamo, anzitutto, una sicura verità che l'edificio stesso ha mostrato ripetutamente: le fasi decorative hanno seguito le grandi linee dello sviluppo architettonico della chiesa, e molto probabilmente a questo stesso processo appartiene anche la storia degli altri edifici a nord, nel complesso B. Da questo si deduce che una soluzione di provata certezza nella storia costruttiva della chiesa sarebbe altamente significante per la cronologia della decorazione, e viceversa. La variazione delle tecniche pittoriche, pur nella ripresa dei motivi decorativi, può indicare sia due momenti distinti, benchè vicini nel tempo (I e II iconoclasmo, per esempio), sia la presenza di due diverse maestranze in loco (quest'ultima soluzione comporterebbe anche una diversa valutazione economica della vita del complesso). Si è accennato in precedenza alla particolare posizione della finestra nella calotta absidale antica nord: è evidente che l'altezza raggiunta dalla finestra, che entra con l'arco nella calotta, rende questo dato se non anomalo, almeno problematico. Ciò potrebbe indurre a ritenere l'attuale finestra quale soluzione di un problema statico verificatosi dopo l'erezione dell'abside, e prima della sua chiusura per mezzo dell'abside iconoclastica. La regolarità della tecnica preparatoria impiegata nella navata centrale ci rinforza nella convinzione che tutta la sua decorazione è coeva, anteriore certamente allo strato pittorico rinvenuto presso il pilastro a nord ovest della navata, e probabilmente al largo frammento presso la bifora centrale. L'iscrizione nell'abside nord ci situa ragionevolmente nella prima metà del IX secolo, e i registri decorativi ivi presenti sono ad essa coevi. La variazione della tecnica, della regolarità, delle dimensioni degli schemi decorativi presenti nella navata come nell'abside nord sono dati altamente evidenti, e differenziano questi affreschi quando si confrontano con quelli della navata centrale. L'invenzione e lo stato di conservazione constatato nell'abside nord antica (come è da supporre anche per quello a sud) testimonia che gli iconoclasti non hanno ritenuto opportuno distruggere o staccare gli affreschi quando hanno ridecorato la chiesa; una buona scialbatura ha obliterato l'affresco, ma della muratura hanno intelligentemente riutilizzato la funzione statica. Della stessa funzionalità si può parlare dei vari conci affrescati, trovati riutilizzati nella nuova muratura. La

storia della chiesa di Chimera mostra, in aggiunta allora, il senso pratico e funzionale che avevano i bizantini, provinciali nel nostro caso, nel processo costruttivo: sembra che la battaglia ideologica non sia stata così "iconoclastica" come a volta si è indotti a pensare, e che invece un senso di fabbisogno pratico (conci già ben tagliati, laterizi sparsi, etc) e funzionalità statica (spinta di contenimento della sezione antica ad est) abbiano intelligentemente prevalso fra queste montagne licie.

Pont. Istituto Orientale V. Ruggieri, F. Giordano, A. Furnari

Salvatore Tedeschi

La *Vita* del monaco etiope Iyasus-Mo'a (sec. XIII): agiografia e storiografia

Il monaco etiope Iyasus-Mo'a («Gesù ha vinto») fu il primo dei grandi abati[1] dell'antico monastero di Dabra Nagwadgwād («Monastero del tuono») detto anche Dabra Esṭifānos (per la sua chiesa dedicata a Santo Stefano Protomartire) e sito sull'isoletta prospiciente la riva occidentale del lago di Ḥayq[2].

Oggi Iyasus-Mo'a è una figura nota per merito soprattutto degli studi intrapresi molti anni or sono da Carlo Conti Rossini. Questo studioso, dopo aver analizzato la *Vita* di quel pio personaggio, fu il primo a porre in risalto la parte avuta dal santo abate negli avvenimenti politici del secolo XIII[3], che portarono al tramonto della «usurpatrice» dinastia degli Zāgwē (di stirpe agaw) e all'avvento della «legittima» dinastia dei cosiddetti Salomonidi[4].

A quegli studi si aggiunsero altri in anni più recenti; ma tuttora sussistono in questo campo zone d'ombra, che meritano di essere chiarite. Questo lavoro cerca appunto di esplorare alcune di queste zone.

I. Generalità

Per le necessità della discussione basterà delineare un breve compendio dei fatti essenziali oggi noti.

A Yetbārak, ultimo sovrano della dinastia degli Zāgwē (la quale aveva avuto nel Lāstā il suo centro di potere), successe nel 1262 E.E. (èra etiopica dell'Incarnazione) il re Yekuno-Amlāk, che fu il capostipite della dinastia

---

[1] Sembra inesatto dirlo «fondatore» poiché quella comunità monastica già esisteva quando egli vi entrò; è pertanto preferibile considerarlo come il «rifondatore» di quel monastero che, certo, dovette essere da lui riorganizzato ed avvalorato. Sugli abati del monastero, cf. Tadesse Tamrat, *The abbots of Dabra Ḥayq, 1248-1535*, in «Journal of Ethiopian Studies», VIII/1 (1970), pp. 87-117.

[2] C.T.I., *Guida dell'Africa Orientale Italiana*, Milano 1938, p. 321 (e cartina geogr. a p. 401).

[3] C. Conti Rossini, *La caduta della dinastia Zagué e la versione amarica del Be'ela Nagast*, in «Rend. Acc. Lincei», sc. mor., ser. V - vol. XXXI (1922), pp. 279-314; Id., *Storia d'Etiopia*, I, Bergamo 1928, pp. 319-321.

[4] Com'è noto, la dinastia dei Salomonidi si è poi mantenuta al potere per oltre sette secoli, dal 1270 al 1974.

OCP 60 (1994) 503-518

dei Salomonidi. Secondo la tradizione etiopica, sempre richiamata da questa dinastia, questo re avrebbe allora «restaurato» il legittimo potere dei Salomonidi; del resto, si sarebbe trattato di un pacifico trapasso di poteri, nel senso che l'ultimo regnante della dinastia usurpatrice avrebbe allora spontaneamente «restituito» il trono a Yekuno-Amlāk, mercé i buoni uffici del monaco Takla-Hāymānot, fondatore di Dabra Asbo (monastero scioano che successivamente, a partire della metà del secolo XV, si chiamò Dabra Libānos).

Ma questa tradizione non rispecchiava esattamente la realtà, che di fatto era stata «ritoccata» dai fautori dei Salomonidi: non si era trattato di «restaurazione pacifica», ma di conquista del potere con la forza delle armi ad opera di Yekuno-Amlāk, confortato dal favore e dall'appoggio dei monaci di Dabra Ḥayq; e solo in epoca posteriore la «gloria», spettante in origine a Iyasus-Mo'a e ai suoi confratelli, era stata trasferita a Takla-Hāymānot ed al monastero di Dabra Libānos. Questi i risultati delle indagini di Conti Rossini, al quale va riconosciuto di avere liberato la figura di Iyasus-Mo'a dalla polvere dei secoli, soprattutto mediante argomenti tratti dalla *Vita* di quel pio personaggio[5].

È quindi comprensibile l'interesse col quale gli studiosi accolsero nel 1965 la pubblicazione, ad opera di Stanislas Kur, della *Vita* (*gadl*) di Iyasus-Mo'a (testo etiopico e traduzione francese)[6], tanto più che questo lavoro era accompagnato da una dotta introduzione-commento scritta da Enrico Cerulli[7].

Ma sarebbe inesatto pensare che tutti i problemi connessi alla figura di Iyasus-Mo'a siano stati risolti. La presente ricerca si propone di esaminare i

---

[5] I risultati delle indagini di Conti Rossini vennero confermati da altri studiosi; cf. E. Cerulli, *Gli abati di Dabra Libānos, capi del monachismo etiopico, secondo la lista rimata*, in «Orientalia», XIII (1943), pp. 229-230; Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford 1972, pp. 110-112, 158-167.

[6] S. Kur, *Actes de Iyasus-Mo'a, abbé du couvent de St-Etienne de Ḥayq*, «C.S.C.O.», voll. 259 (testo) e 260 (trad. francese) della nuova numerazione; da ora in poi col termine «Vita» si farà riferimento al volume che contiene la traduzione. - Oltre alla Vita (*gadl*) di Iyasus-Mo'a, a lui si collegano due altri testi (un'omelia ed una raccolta di 15 miracoli) nei quali tuttavia non ricorrono elementi rilevanti sotto il profilo storico; cf. P. Marrassini, *A proposito di Iyasus-Mo'a*, in «Egitto e Vicino Oriente» (Pisa), IX (1986), pp. 175-197.

[7] Da ora in poi, col termine «Commento» si farà riferimento a questa introduzione-commento firmata da E. Cerulli.

principali dati cronologici contenuti nella *Vita* e di approfondire i risultati deducibili da questo esame.

Il rilievo di tale ricerca sembra evidente. Infatti, come tutte le *Vite* (*gadlāt*) di santi personaggi tramandateci dalla letteratura religiosa d'Etiopia, anche quella di Iyasus-Mo'a, pur essendo un testo di natura agiografica scritto senza intenti storiografici (perché l'agiografo si prefiggeva essenzialmente scopi apologetici ed edificanti), racchiude anche elementi storici[8], meritevoli di essere esaminati e vagliati.

II. L'AVVENTO DEI SALOMONIDI

In genere, i documenti agiografici etiopici (Vite) sono poveri di date (ve ne sono, anzi, che non contengono alcuna data), ma la *Vita* di Iyasus-Mo'a ne menziona parecchie. È quindi compito dello studioso analizzarle.

La prima data della *Vita* meritevole di studio è quella relativa alla caduta degli Zāgwē ed all'avvento dei Salomonidi. Data meritevole non solo perché si tratta di un avvenimento storico fondamentale, ma soprattutto perché, trattandosi di data già nota agli storici, l'esame ci consente di saggiare subito quale sia il grado di precisione dell'agiografo nel campo del computo cronologico.

Scrive l'agiografo: «Yekuno-Amlāk ricuperò il regno dopo l'anno 373, nell'anno 6762 dopo la creazione del Mondo, nell'anno 648 dopo il regno dei musulmani»[9]. Nel Commento si ritiene che queste tre date siano errate in quanto discordanti tra loro per i seguenti motivi: 1) anzitutto perché l'anno 6762 E.M.A. (èra mondana alessandrina o èra della creazione del Mondo secondo il computo alessandrino) corrisponderebbe all'anno 1262 E.V. (èra volgare); 2) poi perché l'anno 373 della Misericordia, secondo il computo etiopico, corrisponderebbe al 1267 E.V.; 3) infine perché l'anno 648 E.I. (èra islamica o èra dell'Egira) corrisponderebbe al 1250-51 E.V.[10]. Nello stesso Commento, vengono poi discusse anche le eventuali correzioni applicabili a queste cifre per riconciliarle tra loro.

---

[8] Cf. E. Cerulli, *Storia della letteratura etiopica*, 1ª ed., Milano 1956, p. 76 (3ª ed., Firenze-Milano 1968, p. 60), il quale sottolinea l'utilità che le Vite dei santi etiopici possono presentare anche per la ricerca storica.

[9] *Vita*, p. 23.

[10] *Commento*, p. II.

Ma accurati controlli rivelano, invece, che le tre cifre indicate dall'agiografo sono esatte sotto il profilo aritmetico-cronografico e, pertanto, non sono discordanti. Analizziamole separatamente:

A) Per il computo del tempo, gli Etiopi conobbero tre ère principali[11]: a) l'èra etiopica dell'Incarnazione (tuttora in uso) il cui giorno iniziale (1° *maskaram* dell'anno 1 E.E.) corrisponde al mercoledì 29 agosto dell'anno 8 E.V. (èra volgare); b) l'èra mondana alessandrina (E.M.A.) decorrente dal giorno della creazione del mondo che gli Etiopi presumevano avvenuta 5500 anni prima del giorno dell'incarnazione di Cristo; c) l'èra di Diocleziano o èra dei Martiri (E.M.) ancor oggi usata dalla chiesa Alessandrina, il cui giorno iniziale coincideva con il 1° *maskaram* 277 E.E. corrispondente al venerdì 29 agosto 284 E.V.[12]. Ciò premesso, è evidente che la cifra 6762 indicata dall'agiografo si riferisce all'E.M.A. ed è esatta; infatti: 6762 - 5500 = 1262 E.E., anno che andò dal 29 agosto 1269 al 28 agosto 1270 E.V. Si tratta quindi di una indicazione precisa, tanto più che anche altri documenti etiopici attribuiscono questa data (6762) all'avvento dei Salomonidi[13].

B) Per il computo del tempo gli Etiopi si servirono anche di due sistemi ciclici, ambedue fondati sull'uso del grande ciclo (o ciclo pasquale) composto di 532 anni solari[14]; nel primo sistema, il primo ciclo di 532 anni si conta

---

[11] Per definizione, le ère sono sistemi in cui gli anni si contano a decorrere da un determinato punto o fatto iniziale; ad esse si contrappongono i sistemi ciclici in cui il tempo viene calcolato per gruppi di anni (cicli). In questo studio, per indicare le varie ère si adottano sigle che cominciano tutte con la lettera E, ossia: E.V. (èra volgare, tuttora in uso in Occidente), E.E. (èra etiopica dell'Incarnazione di Cristo, tuttora in uso nell'Etiopia cristiana); E.M.A. (era mondana alessandrina o èra della creazione del Mondo secondo il computo seguito in passato dalla chiesa alessandrina e da quella etiopica); E.M. (èra dei Martiri o di Diocleziano); E.I. (èra islamica o dell'Egira di Maometto). Si indicheranno invece con l'abbreviazione Mis. gli anni del ciclo della Misericordia utilizzato dall'agiografo di Iyasus-Mo'a.

[12] È ovvio che le date dell'èra volgare citate nel presente studio appartengono tutte allo stile giuliano, poiché ai tempi di Iyasus-Mo'a non era stata ancora introdotta in Occidente la correzione gregoriana (adottata soltanto nel 1582).

[13] Per esempio: H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1877, p. 212, col. 1; C. Foti, *La Cronaca abbreviata d'Abissinia in un manoscritto di Debra Berhan di Gondar*, in «Rassegna di Studi Etiopici», I (1941), p. 91, in cui la data errata 6662 (E.M.A.) si corregge agevolmente in 6762 (per questa correzione v. S. Tedeschi, *Le gesta di 'Amda-Ṣeyon nella cronologia e nella storia*, in «Rassegna di Studi Etiopici», XXVII, 1978-1979, p. 125, nota 6).

[14] Il «grande ciclo» o «ciclo pasquale» consta di 532 anni al termine dei quali tornano a ricorrere — negli stessi giorni dell'anno e della settimana, nonché nello stesso ordine

a decorrere dall'inizio dell'E.M. (cioè dal 1° *maskaram* 277 E.E. = 29 agosto 284 E.V.); nel secondo sistema, il primo ciclo di 532 anni si conta a decorrere dall'inizio dell'E.M.A. (ossia dal 1° *maskaram* dell'anno 1 dell'E.M.A.). Nel Commento si ritiene che l'agiografo abbia seguito il secondo sistema, che cioè egli abbia voluto indicare il 373° anno della Misericordia, ossia del 13° grande ciclo dell'E.M.A., cioè l'anno 1257 E.E. = 1264-65 E.V.[15]. Senonché, a ben riflettere, l'agiografo non ha inteso servirsi né del primo né del secondo sistema ciclico: egli ha voluto soltanto dire che quando nel 1262 E.E. (= 1269-70 E.V.) Yekuno-Amlak ricuperò il trono, erano trascorsi 373 anni dall'«usurpazione» perpetrata dalla dinastia degli Zāgwe; in altri termini, la cifra 373 non costituisce una data, ma indica soltanto la durata del dominio degli Zāgwē, secondo l'agiografo[16]. Che poi tale cifra di 373 anni (tramandata da alcune tradizioni etiopiche) sia oggi respinta dalla maggior parte degli studiosi è cosa nota[17], ma in sé la cifra 373 non racchiude alcun errore aritmetico-cronologico e non esige alcuna correzione, appunto perché non rappresenta una data.

C) La terza cifra da esaminare è il «648 dopo il regno dei musulmani». Nel Commento si stima che si tratti dell'anno 648 E.I. (èra islamica o dell'Egira)[18] e siccome questo anno del calendario musulmano andò dal 5 aprile 1250 al 25 marzo 1251 E.V., il Commento ritiene che l'agiografo di Iyasus-Mo'a si sia qui sbagliato di circa 20 anni nell'indicare la data dell'avvento di Yekuno-Amlāk, che gli studiosi sanno essere accaduto nel 1270 E.V. Senonché anche qui il computo dell'agiografo è esatto perché egli non ha inteso riferirsi all'èra islamica (la quale è formata di anni lunari ognuno dei quali si compone di 354 o 355 giorni); l'agiografo ha inteso soltanto dire che fra l'anno in cui i musulmani iniziano a computare il tempo (= 622 E.V.)

— le fasi lunari e, di conseguenza, le feste mobili, delle quali la Pasqua è la principale; cf. P. Mauro da Leonessa [al secolo Vincenzo Nardi], *Un trattato sul calendario redatto al tempo di re 'Amda-Ṣyon*, in «Rassegna di Studi Etiopici», III (1943), p. 309.

[15] Cf. *Commento*, p. Il, che contiene un errore materiale; infatti il calcolo ipotizzato nel Commento è il seguente: 12 cicli x 532 anni = 6384 + 373 + 6757 E.M.A. - 5500 = 1257 E.E. (non 1267 E.V. come scritto nel Commento).

[16] Cf. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*... cit., p. 303 (da cui si rileva che le tradizioni etiopiche attribuiscono al dominio degli Zāgwē durate variabili, tra le quali quella di 373 anni).

[17] *Ibidem*, p. 303; la tesi di Conti Rossini, secondo la quale il dominio degli Zāgwē sarebbe durato circa 133 anni, è oggi accolta dalla maggioranza degli studiosi.

[18] L'inizio dell'èra islamica (1° *muḥarram* dell'anno 1 E.I.) corrispose al venerdì 16 luglio 622 E.V., giorno in cui il profeta Muḥammad lasciò la Mecca e si ritirò a Medina.

e l'anno dell'avvento al potere di Yekuno-Amlak (1270 E.V.), corsero 648 anni solari (anni di 365 giorni come quelli che compongono il calendario etiopico)[19]. Pertanto anche questa indicazione è esatta e, non costituendo una data, non esige correzioni.

In definitiva, le tre cifre indicate dall'agiografo (6762; 373; 648) per segnare l'avvento dei Salomonidi non contengono errori e non sono suscèttibili di emendamenti. L'agiografo di Iyasus-Mo'a aveva dunque nozioni apprezzabili in materia di cronografia e di cronologia. Di ciò occorre tener conto nello studiare gli altri problemi derivanti da questo testo.

III. La data della nascita

Il controllo della data di nascita di Iyasus-Mo'a indicata dal suo agiografo non presenta difficoltà particolari.

Secondo la *Vita*, il pio abate nacque «nel giorno di mercoledì 26 *genbot* dell'anno 6706 E.M.A., nel 12° ciclo lunare, dopo 222 anni»[20]; queste due ultime indicazioni però contrastano con la prima perché racchiudono un evidente errore materiale: si deve infatti intendere che Iyasus-Mo'a nacque 322 anni (non 222) dopo il termine del 12° ciclo dell'E.M.A., cioè nacque nell'anno 322 del 13° ciclo dell'E.M.A.

La correzione dell'errore e il controllo della data sono dimostrate da un calcolo semplice: 532 anni x 12 cicli = 6384 + 322 = 6706 E.M.A. = 1206 E.E. Quest'ultimo anno etiopico andò dal 29 agosto 1213 al 28 agosto 1214 E.V. e in quel periodo di tempo il 26 *genbot* corrispose al 21 maggio 1214 E.V.

Un altro semplice calcolo consente di accertare rapidamente che quel giorno cadde effettivamente di mercoledì[21].

---

[19] Questo singolare metodo di computare il tempo a decorrere dal giorno d'inizio dell'èra islamica, ma mediante anni solari (come nel calendario cristiano), ricorre in alcuni manoscritti etiopici i cui autori giunsero così ad immaginare una specie di «èra particolare»; cf. O. Neuegebauer, *Ethiopic Astronomy and Computus*, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979, p. 125.

[20] *Vita*, pp. 6-7 e *Commento*, p. II (alla nota 4). Il «ciclo lunare» di cui parla la *Vita* è il grande ciclo di 532 anni col quale spesso gli Etiopi misurarono il tempo.

[21] Per il metodo mediante il quale si calcola in quale giorno della settimana cadde una data del calendario etiopico, cf. C. Conti Rossini, *Tabelle comparative del calendario etiopico col calendario romano*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1948, pp. 4-5; il risultato può comunque essere controllato su altre tabelle di concordanza tra vari calendari, essendo noto che il ciclo settimanale è identico per tutti i calendari (romano, etiopico e islamico).

Del resto, questa data è non solo certa sotto il profilo del computo, ma anche accettabile sotto quella della plausibilità storica essendo noto che la lunga esistenza di Iyasus-Mo'a si svolse entro il secolo XIII e fu correlata al declino della dinastia degli Zāgwē ed al sorgere di quella dei cosiddetti Salomonidi.

IV. La data della morte

Con profusione di particolari, la *Vita* indica anche la data della morte di Iyasus-Mo'a, ma il controllo delle cifre assegnate a tale evento esige un'analisi più laboriosa a causa di un errore.

L'agiografo enuncia che l'abate morì «nel giorno di domenica 26 *ḫedār* dell'anno 6787 E.M.A., 402 della Misericordia, nella 22ª epatta lunare e nella 4ª epatta solare»[22], ma occorre subito rilevare che questi due anni (6787 E.M.A. e 402 Mis.) non coincidono: mentre il 6787 E.M.A. corrisponde al 1287 E.E. (che andò dal 29 agosto 1294 al 29 agosto 1295 E.V.)[23], invece il 402 del 13° grande ciclo di quell'èra corrisponde all'anno 1286 E.E.[24] (che andò dal 29 agosto 1293 al 28 agosto 1294 E.V.). Fra le due date indicate nella *Vita* corre dunque un divario di un anno, dovuto probabilmente ad un errore dell'amanuense. Sorge così un problema di emendamento: per conciliare le due date discordanti, si deve correggere 6787 in 6786 oppure correggere 402 in 403? Il Commento sceglie la seconda soluzione: Iyasus-Mo'a sarebbe deceduto, si dice, nel 6787 E.M.A. (ossia nel 1287 E.E.) corrispondente all'anno 403 del 13° ciclo della stessa èra[25]. Invece è da ritenere che, considerato il contesto, si debba applicare la prima forma di emendamento (cioè correggere 6787 in 6786) e ciò per tre ordini di motivi:

A) Nella scrittura etiopica era frequente non la confusione fra il 2 e il 3, ma la confusione fra il 6 e il 7, essendo simili i segni che rappresentavano queste due ultime cifre[26];

---

[22] *Vita*, p. 41 e *Commento*, p. II, alla nota 5. È certo che Iyasus-Mo'a decedette un 26 *ḫedār* perché questa è la data in cui si celebra la sua annua commemorazione.

[23] Si noti che il 1287 E.E. fu un anno dedicato all'evangelista Luca, cioè un anno etiopico intercalare (con un giorno in più, aggiunto alla fine dell'anno).

[24] Il controllo è semplice: 532 anni x 12 cicli = 6384 + 402 = 6786 - 5500 = 1286 E.E.

[25] *Commento*, p. II, nota 5.

[26] Sull'origine dell'antica confusione fra il 6 e il 7 nella scrittura dei manoscritti etiopici, cf. il saggio introduttivo paleografico scritto da Stephen Wright per il volume

B) Il 26 *ḫedār* 6787 = 1287 E.E. = 403 Mis. (che corrispose al 22 novembre 1294 E.V.) cadde di lunedì (non di domenica); invece il 26 *ḫedār* 6786 E.M.A. = 1286 E.E. = 402 Mis. (che corrispose al 22 novembre 1293 E.V.) cadde proprio di domenica come scritto nella *Vita*;

C) Proprio l'anno 6786 E.M.A. (= 1286 E.E.) ebbe l'epatta con valore 22[27] e il *ṭentyon* (detto anche «epatta solare») con valore 4[28], come enunciato dall'agiografo; ambedue queste caratteristiche confermano dunque l'anno 1286 E.E.[29].

L'accertamento che precede chiarisce dunque senza alcun equivoco quale sia la data di morte indicata dalla *Vita*: domenica 26 *ḫedār* 1286 E.E. (= domenica 22 novembre 1293 E.V.).

Tuttavia il problema della data in cui morì Iyasus-Mo'a non può ancora dirsi del tutto risolto, perché un altro elemento può far dubitare della precisione dell'agiografo. Infatti, come segnalato da Taddesse Tamrat[30], un'annotazione inserita in un antico tetravangelo (conservato nel monastero di Ḥayq e appartenuto allo stesso Iyasus-Mo'a) asserisce che il pio abate sarebbe deceduto nell'anno 477 della Grazia ossia del II ciclo dell'èra dei Martiri corrispondente al 1285 E.E.[31]; pertanto, stando a tale indicazione, Iyasus-Mo'a sarebbe morto il 26 *ḫedār* 1285 E.E. corrispondente al 22 novembre 1292 E.V.

Ethiopia: Illuminated Manuscripts, nella collana «UNESCO World Art Series», Paris 1961, p. 24.

[27] Per i computisti etiopi, l'epatta (*abaqtē*) è una nozione importante perché permette di calcolare le feste mobili (e in primo luogo la Pasqua), tutte collegate con le fasi lunari. L'epatta è il numero col quale essi indicano l'età della luna nel momento iniziale di un anno etiopico, essendo convenuto di dare il valore 0 all'epatta dell'anno in cui la luna è nuova in quel momento (novilunio al 1° *maskaram*). Pertanto l'epatta 22 significa che nel momento iniziale di quell'anno, si era nel 22° giorno della lunazione (o mese lunare); cf. M. Chaine, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris, Geuthner, 1925, pp. 104-106.

[28] Il *ṭentyon* (che con espressione impropria viene anche detto «epatta solare») è il numero (variabile da 1 a 7) col quale viene indicato il giorno della settimana in cui cade il primo giorno di un anno etiopico (1° *maskaram*); e più precisamente: mercoledì = 1, giovedì = 2, e così via fino a martedì = 7; cf. Neuegebauer, *op. cit.*, pp. 218-220.

[29] M. Chaine, *op. cit.*, p. 159, al quartultimo rigo della tabella.

[30] Taddesse Tamrat, *The abbots of Dabra Ḥayq*... cit., p. 90, nota 20.

[31] L'anno 477 della Grazia appartiene all'altro sistema ciclico, quello calcolato all'interno dell'èra dei Martiri o di Diocleziano, e più esattamente corrisponde al II grande ciclo di quell'èra; anche il calcolo della corrispondenza di quell'anno è semplice: 276 + 532 + 477 = 1285 E.E.

Così lo studioso viene a disporre di due cifre discordanti e deve chiedersi se optare per l'anno 1285 E.E. (come indicato nel tetravangelo) o per il 1286 E.E. (come indicato nella *Vita*). Taddesse Tamrat propende per la prima soluzione (1285 E.E.) in considerazione dell'antichità del tetravangelo, ma il motivo non sembra decisivo: il tetravangelo (che appartenne, si assicura, a Iyasus-Mo'a) è certo antico, ma non si sa quale sia la data in cui venne scritta, dopo la scomparsa dell'abate, l'indicazione della di lui morte. Ambedue le indicazioni (1285 e 1286) non sono contemporanee ma posteriori a quel decesso e nulla permette di preferire l'una all'altra. Anzi, una successiva indagine rivela che ambedue potrebbero essere inesatte, come si vedrà da quanto segue.

V. L'ETÀ

Secondo l'agiografo, Iyasus-Mo'a visse 81 anni[32] e questo dato costringe gli studiosi a calcolare una terza data di morte. Infatti, fermo restando che egli nacque nel giorno di mercoledì 26 *genbot* 1206 E.E. corrispondente al 25 maggio 1214 E.V.[33], si debbono ora esaminare tre ipotesi:

A) Se la data del decesso venisse fissata, stando all'indicazione del tetravangelo di Ḥayq, al 26 *ḫedār* 1285 E.E. (= 22 novembre 1292 E.V.), si dovrebbe dedurre che il pio abate visse circa 78 anni e sei mesi;

B) Se, stando a quanto dice la *Vita*, si dovesse assumere la data del 26 *ḫedār* 1286 E.E. (= 22 novembre 1293 E.V.), ne verrebbe che Iyasus-Mo'a sarebbe vissuto 79 anni e sei mesi;

C) Soltanto fissando la data di morte al 26 *ḫedar* 1287 E.E. (= 22 novembre 1294 E.V.), risulterebbe che Iyasus-Mo'a è vissuto circa 80 anni e sei mesi (sarebbe cioè deceduto nel corso del suo 81° anno di età).

Così, potendosi optare fra tre anni differenti, il problema si complica. Certo le differenze fra queste tre cifre (1285; 1286; 1287) non sono forti, ma sul piano storico esse — come si vedrà fra breve — non sono nemmeno trascurabili. E proprio l'esame storico deve guidare la scelta.

Va infatti tenuto presente che, nella *Vita*, tutta l'esistenza di Iyasus-Mo'a è suddivisa in periodi che vengono a comporre esattamente gli 81 anni e che sono strettamente collegati agli eventi politici svoltisi in Etiopia in quel secolo. Ricapitoliamo questi periodi:

---

[32] *Vita*, p. 35.

[33] V. *supra*, al paragrafo III.

L'agiografo narra che, dopo aver trascorso 30 anni da celibe nella casa dei suoi genitori[34] e 7 anni da postulante nel monastero di Dabra Dammo ove ricevette l'abito monastico dalle mani dell'abate Yoḥanni[35], Iyasus-Mo'a si recò a Ḥayq dove giunse durante il 1° anno di regno del ***negus*** Yetbārak, ultimo sovrano della dinastia degli Zāgwē[36], e dove visse fino all'avvento del re Yekuno-Amlāk, capostipite dei Salomonidi[37]; inoltre, precisa l'agiografo, Iyasus-Mo'a non si mosse mai da Ḥayq, località in cui trascorse ben 44 anni[38] così ripartiti: 20 anni sotto il regno di Yetbarak, 15 durante quello di Yekuno-Amlāk, 9 durante quello di Yagbe'a-Ṣeyon (il secondo dei Salomonidi), monarca sul quale il pio abate invocò la benedizione divina proprio prima di morire[39].

Pertanto la cronologia della vita di Iyasus-Mo'a seguita dall'agiografo può riassumersi nel seguente prospetto:

PERIODI	E.E.	E.V.	ETÀ
Iyasus-Mo'a nacque nel	1206	1213-14	0
Visse da celibe nella casa dei genitori per 30 anni, fino al	1236	1243-44	30
Visse da postulante a Dabra Dāmmo per 7 anni, fino al	1243	1250-51	37
Visse a Dabra Ḥayq durante il regno di Yetbārak (20 anni), fino al	1263	1270-71	57
Visse a Dabra Ḥayq durante il regno di Yekuno-Amlāk (15 anni), fino al	1278	1285-86	72
Visse a Dabra Ḥayq durante il regno di Yagbe'a-Ṣeyon (9 anni), fino al	1287	1294-95	81

In definitiva, lo studioso che intende servirsi dei dati storici contenuti nella *Vita*, è costretto ad ammettere che Iyasus-Mo'a morì il 26 *ḫedār*

[34] *Vita*, p. 7.

[35] *Vita*, p. 11. Dai testi agiografici etiopici risulta che in genere il postulante trascorreva sette anni prima di ricevere il corredo monastico dalle mani dell'abate, prima cioè di essere fatto monaco; questo settennato costituiva dunque una diffusa regola generale.

[36] *Vita*, p. 20.

[37] *Vita*, p. 23; come visto dianzi, l'avvento della dinastia dei cosiddetti Salomonidi ebbe luogo verso il 1262 E.E. (corrispondente al 1269-70 E.V.).

[38] *Vita*, p. 26.

[39] *Vita*, p. 38.

1287 E.E. (= 22 novembre 1294 E.V.), poco prima della scomparsa del negus Yagbe'a-Ṣeyon.

Tuttavia occorre precisare che tale data non va necessariamente presa con valore «assoluto», in quanto essa deriva dal contesto della *Vita*, documento scritto da un monaco di Ḥayq coordinando le tradizioni correnti nell'ambito di quel monastero in quel momento, ossia circa due secoli dopo la scomparsa del grande abate[40].

In ultima analisi, il prospetto cronologico delineato dianzi segue di pari passo le principali fasi della storia etiopica del secolo XIII. Perciò, oltre ad essere munito di notevole attendibilità, esso può rivelare particolari interessanti. Per esempio, si sapeva che l'ultimo degli Zāgwē fu Yetbārak, ma non si conosceva la durata precisa del suo regno; invece dalla *Vita* si deduce che tale regno durò un ventennio, all'incirca dal 1250 al 1270 E.V.

VI. L'AVVENTO DEGLI ZĀGWĒ

L'agiografo non enuncia in modo esplicito la data dell'avvento degli Zāgwē, ma è chiaro quale sia il suo pensiero in proposito, avendo egli indicato a più riprese che Yekuno-Amlāk «ricuperò» il trono dei suoi avi dopo l'«usurpazione» durata 373 anni ad opera degli Ḥēp̣āṣā (la dinastia degli Zāgwē)[41]. E siccome l'agiografo aveva già precisato che la caduta degli Zāgwē era avvenuta nel 1262 E.E. (= 1269-70 E.V.), una semplice sottrazione (1262-373) indica che, secondo lui, l'avvento degli Zāgwē andrebbe collocato nell'anno 889 E.E. (= 896-97 E.V.).

Ma è evidente che per gli storici questa data è priva di rilievo: se non si ammette che gli Zāgwē detennero il potere durante 373 anni (ed è noto che questa cifra è in genere respinta dagli studiosi)[42], la data deducibile dalla *Vita* (889 E.E.) costituisce solo il risultato di un'operazione aritmetica ed è pertanto priva di portata reale.

---

[40] *Commento*, p. XV, in cui sono indicati gli elementi dai quali si può dedurre che gli Atti di Iyasus-Mo'a vennero scritti da un suo confratello nella seconda metà del secolo XV.

[41] *Vita*, pp. 22 e 23.

[42] La già segnalata ipotesi di Conti Rossini, secondo la quale la dinastia degli Zāgwē detenne il potere per 133 anni, è accolta anche da studiosi moderni; cf. E. Ullendorff, *The Ethiopians*, London, O.U.P., 1960, p. 64 (3d. edition, 1973, p. 61); Getatchew Haile, *Ethiopian Saints*, in «The Coptic Encyclopedia», New York, Macmillan, 1991, p. 1047, col. B.

VII. La fondazione del monastero di Ḥayq

Sulla scorta di antiche tradizioni trasmessegli dai monaci anziani e da lui espressamente richiamate[43], l'agiografo narra che nel luogo in cui poi sorse il monastero, cioè nell'isola sita nel lago Ḥayq, v'era un tempo una quercia sulla quale viveva un grande serpente adorato dagli abitanti di quella zona; 618 anni dopo l'arrivo in Etiopia del santo vescovo Salāmā (San Frumenzio), evangelizzatore del paese e primo metropolita della chiesa etiopica, giunse sull'isola un altro metropolita, Salāmā za-Azēb («Salāmā del Sud») che mise in fuga il serpente con le sue preghiere[44]; poi, questo metropolita indusse il re Del-Na'ad[45], durante il settimo anno del suo regno, a lasciare Akwesem (Aksum) e a visitare l'isola lacustre dove il sovrano, attratto dalla bellezza del luogo, fece erigere, nell'anno 6362 E.M.A., una chiesa dedicata a S. Stefano Protomartire e divenuta centro di una comunità monastica[46]; all'isola e alla comunità venne dato il nome Dabra Nagwadgwād («Monastero del Tuono»); in quel luogo, per 400 anni, gli uomini non vissero «come si conviene» ossia separati dalle donne, ma quando il re Yekuno-Amlāk decise di riconquistare il trono degli avi e ricercò l'appoggio di Iyasus-Mo'a, questi gli fece promettere che, in caso di vittoria, le donne sarebbero state estromesse dall'isola; effettivamente, quando Yekuno-Amlāk conseguì il potere, tale estromissione venne attuata[47].

In questo racconto, quale valore può essere attribuito alla data 6362 E.M.A. (= 862 E.E. = 869-70 E.V.)? Nel Commento viene ipotizzato che con tale cifra l'agiografo abbia voluto in realtà indicare non la data di fondazione del monastero, ma la data dell'avvento della dinastia degli Zāgwē e che perciò essa contenga un errore materiale e vada corretta in 6662 E.M.A.

---

[43] *Vita*, p. 14: «Scriveremo ora la storia di ciò che abbiamo udito raccontare dai nostri anziani e dai nostri padri...».

[44] Come in altri consimili miti circa l'Etiopia antica, la fuga del serpente simboleggia la disfatta del paganesimo ad opera del cristianesimo trionfante.

[45] Per il nostro agiografo (come per altri testi), Dal-Na'ad sarebbe l'ultimo sovrano «legittimo» regnante prima dell'usurpazione perpetrata dal capostipite della dinastia degli Zāgwē.

[46] *Vita*, p. 15; in questo brano, non è chiaro se l'agiografo alluda alla costruzione di una o di due chiese (la prima eretta dal re Del-Na'ad, la seconda da un altro sovrano non nominato nel testo), ma nell'ambito del presente studio, tale dubbio ha scarso rilievo. – Quanto alla data 6362 E.M.A., si è visto che essa corrisponde all'anno 862 E.E. (= 869-70 E.V.).

[47] *Vita*, p. 16.

(= 1162 E.E.) presunta data di quell'avvento[48]. Ma questa ipotesi va scartata per due ordini di motivi:

A) L'agiografo precisa chiaramente che questa è la data della prima fondazione del monastero, non la data dell'avvento degli Zāgwē, già da lui implicitamente indicata e fissata nell'anno 889 E.E. (si veda il paragrafo VI precedente);

B) Non si può correggere la cifra 6362 che, sotto il profilo aritmetico, è esatta in quanto l'agiografo l'ha dedotta mediante la seguente operazione: tenuto conto che, secondo lui, la «restaurazione» dei Salomonidi avvenne nel 6762 E.M.A. e che prima di ciò, in quel monastero, durante 400 anni gli uomini non vissero «separati dalle donne», una semplice sottrazione (6762 - 400 = 6362) diede all'agiografo la presunta data della fondazione della comunità di Ḥayq.

Pertanto questa data è aritmeticamente esatta pur essendo per gli studiosi priva di rilievo storico, proprio perché dedotta soltanto mediante un conteggio fatto a tavolino.

Quanto alla presunta esistenza di un metropolita di nome Salāmā za-Azēb, essa appare più che dubbia per le ragioni che verranno esposte oltre.

VIII. L'EVANGELIZZAZIONE DELL'ETIOPIA. SALĀMĀ DEL NORD E SALĀMĀ DEL SUD

Analoghe considerazioni critiche vanno espresse nei confronti di due altre date che l'agiografo adotta e collega: quella dell'evangelizzazione dell'Etiopia avvenuta con l'arrivo colà di San Frumenzio (*abba* Salāmā, primo vescovo della chiesa etiopica)[49] e quella della prima fondazione della chiesa di Ḥayq eretta, secondo la *Vita*, dal re aksumita Del-Na'ad[50].

Precisa l'agiografo che, 618 anni dopo l'arrivo di Frumenzio in Aksum, sarebbe giunto a Ḥayq un altro vescovo di nome Salāmā za-Azēb («Salāmā del Sud») che avrebbe convinto il re Del-Na'ad a visitare quel luogo e ad erigervi un santuario; cosa che il re fece assegnando perfino al nuovo santuario un numeroso gruppo di sacerdoti: ben 300 preti provenienti — è op-

[48] *Commento*, p. III.

[49] Per la datazione di San Frumenzio, cf. S. Tedeschi, *Salāmā I*, in «The Coptic Encyclopedia», New York, Macmillan, 1991, p. 999-1000.

[50] *Vita*, pp. 14-15.

portuno notarlo — da Aksum[51]. Ma questo racconto, scritto nella seconda metà del secolo XV, mira palesemente a conferire lustro al monastero di Ḥayq e ad assicurargli la preminenza d'onore (e quindi anche il favore regio) rispetto agli altri monasteri, specie nei confronti di Dabra Libanos. È un racconto che in realtà è privo di basi storiche e cronologiche:

A) Mirando a nobilitare le origini di Ḥayq, l'agiografo ne attribuisce la prima fondazione all'ultimo re «legittimo» (Del-Na'ad) e ad un personaggio non meno prestigioso dello stesso San Frumenzio (Salāmā); e siccome questi era stato il primo vescovo di Aksum (nell'Etiopia del Nord), ora i monaci di Ḥayq eleggono a loro fondatore un «Salāmā del Sud» del quale, per la verità, non esiste traccia in alcun altro documento etiopico; questo vescovo appare quindi essere stato approntato *ad hoc* per i bisogni della politica religiosa del monastero di Ḥayq nei confronti dell'autorità regia.

B) L'artificiosità del racconto agiografico traspare anche dall'asserzione che tale prima fondazione di Ḥayq sarebbe avvenuta «618 anni dopo l'arrivo di Salāmā (S. Frumenzio) in Etiopia». Ma non è difficile comprendere come l'agiografo abbia potuto costruire la cifra 618. Oggi gli studiosi concordano sul fatto che Frumenzio giunse in Etiopia verso il 340 E.V., ma secondo alcune tradizioni etiopiche riportate in alcuni manoscritti, Salāma (Frumenzio) sarebbe giunto in Etiopia nell'anno 245 dopo l'Incarnazione di Cristo[52]; certo per gli storici tale data è inattendibile[53], ma l'agiografo, che conosceva quei manoscritti, dovette ragionare nel modo seguente: dall'Incarnazione di Cristo alla venuta di Salāmā (Frumenzio), l'Etiopia visse nel paganesimo durante circa 244 anni (dall'anno 1 E.E. all'anno 245 E.E.); e siccome l'agiografo aveva già detto che la prima fondazione del monastero di Ḥayq aveva avuto luogo nell'anno 862 E.E. (si veda il paragrafo VII precedente), una semplice sottrazione (862 – 244 = 618) bastò all'agiografo per asserire che corsero 618 anni fra l'evangelizzazione dell'Etiopia e la prima costituzione

---

[51] *Vita*, p. 16. Circa questo sovrano «legittimo», cf. Belainesh Michael, *Del-Na'ad*, in «The Dictionary of Ethiopian Biography», I, Addis Abeba 1975, pp. 48-50, che lo definisce «personaggio semi-leggendario».

[52] S. Grébaut, *Table de comput et de chronologie*, in «Revue de l'Orient Chrétien», XXI (1918-1919), pp. 323-328: «Depuis la naissance du Christ jusqu'à la conversion de l'Ethiopie: 245 années»; cf. Neuegebauer, *op. cit.*, p. 69.

[53] Secondo il noto racconto di Rufino Turannio, la consacrazione di Frumenzio ed il suo invio in Etiopia ad opera di S. Atanasio ebbero luogo nei primi tempi che seguirono l'elevazione di quest'ultimo al seggio patriarcale di Alessandria; ne consegue che la consacrazione di Frumenzio (Salāmā) va collocata fra il 328 (elevazione di Atanasio) e il 335 (data del primo esilio inflitto ad Atanasio).

della comunità di Ḥayq, ossia fra la venuta di Salāmā del Nord e la venuta di Salāmā del Sud.

Ma di per sè anche questa cifra è destituita di rilievo storico appunto perché anch'essa è solo il risultato di una sottrazione, ossia di un esercizio aritmetico.

IX. PROSPETTO CONCLUSIVO

Dall'indagine fin qui condotta emerge quale sia stato il procedimento logico, il filo conduttore seguito dall'agiografo di Iyasus-Mo'a: partendo da una data solidamente ancorata tanto all'esistenza del pio abate quanto alla realtà storica del secolo in cui l'abate visse (ancorata cioè all'anno della caduta della dinastia degli Zāgwē e dell'avvento di quella dei Salomonidi), l'agiografo ha elaborato la sua ricostruzione per gradi, mediante una serie di operazioni aritmetiche.

Pertanto, nell'utilizzare i dati contenuti nella *Vita*, si debbono tenere costantemente presenti i due princìpi fondamentali che dominano lo studio dei documenti agiografici etiopici, princìpi che Conti Rossini formulò chiaramente:

1) Quanto più il momento della redazione di un documento agiografico etiopico è lontano dal tempo in cui visse il pio protagonista, tanto minore è il contributo che lo stesso documento può recare agli studi storici[54];

2) Quanto più lontani nel tempo sono gli avvenimenti storici narrati dall'agiografo e quanto più famoso e influente è il convento, tanto più facilmente la fantasia popolare e la devozione (*pietas*) dell'agiografo hanno potuto superare la realtà storica[55].

Alla luce di questi due princìpi, i risultati della presente indagine, possono essere così compendiati:

A) Le notizie concernenti l'esistenza di Iyasus-Mo'a e la parte da lui avuta nei noti avvenimenti etiopici del secolo XIII sono verosimili e plausibili: visse poco meno di 81 anni (dal maggio 1214 al novembre 1294 E.V.); proveniente dal monastero settentrionale di Dabra Dāmmo, si stabilì nella zona del lago Ḥayq verso il 1250 E.V. e vi dimorò per circa 44 anni, durante i regni di tre sovrani: Yetbārak (1250-1270), Yekuno-Amlāk (1270-1285),

[54] C. Conti Rossini, *L'agiografia etiopica e gli atti del santo Yâfqeranna-Egzi' (secolo XIV)*, in «Atti R. Istituto Veneto di Scienze, lettere ed arti», XCVI (1936-37), p. 406.

[55] *Ibidem*, p. 407.

Yagbe'a-Ṣeyon (1285-1294); sostenne e favorì l'avvento dei cosiddetti Salomonidi nel 1270 E.V. e a tale fatto vanno collegati il prestigio e la floridezza conseguiti allora dall'antica comunità monastica di S. Stefano di Ḥayq;

B) le notizie relative alla durata del dominio degli Zāgwē (373 anni) e alla data dell'avvento di quella dinastia nell'anno 889 E.E. (= 896-97 E.V.) non hanno il conforto di alcuna prova reale e quindi conservano quel grado di inattendibilità che gli storici già conoscono;

C) la notizia che la prima fondazione della comunità di Ḥayq risalirebbe all'anno 862 E.E. (= 869-70 E.V.), non è inverosimile nel senso che — sotto il profilo storico — non è impossibile che una prima comunità monastica si sia formata sulle rive di quel lago nel corso del secolo IX, ma per ora questa data è solo congetturale in quanto deriva unicamente da un'operazione aritmetica effettuata dall'agiografo; appare poi inverosimile e improbabile che tale prima fondazione sia da attribuire ad un metropolita Salāmā za-Azēb (Salāmā del Sud) personaggio di cui non esiste alcuna traccia storica, apparentemente creato solo nell'intento di conferire lustro a Dabra Ḥayq;

D) la notizia che l'evangelizzazione dell'Etiopia sarebbe avvenuta 618 anni prima della suddetta fondazione della comunità di Ḥayq (ossia poco prima della metà del secolo III E.V.) è inaccettabile non solo perché ricavata unicamente da un conteggio a tavolino, ma anche perché contrastante con gli elementi di cui dispongono gli storici e dai quali risulta che l'introduzione ufficiale del cristianesimo nel paese risale a poco prima della metà del secolo IV, con San Frumenzio.

Via P. Sagramoso 19 Salvatore Tedeschi
00134 Roma

Philippe Luisier, S.J.

Jean XI, 89ème Patriarche Copte: Commentaire de sa Lettre au Pape Eugène IV, suivi d'une esquisse historique sur son patriarcat

Dans un précédent article sur *La Lettre du Patriarche Copte Jean XI au Pape Eugène IV*, datée de 1440 et mandée en réponse à celle qui l'invitait à se joindre à l'union déjà retrouvée entre Grecs et Latins lors du Concile de Florence,[1] nous avons donné une réédition avec traduction française de ce document, après l'avoir situé dans son genre littéraire et ses particularités linguistiques. La seconde partie de notre monographie consacrée à la Lettre voudrait la comprendre par l'intérieur et en dégager la portée historique. Tout d'abord, on proposera un commentaire qui tâche de montrer comment la Lettre s'insère parfaitement dans la tradition de l'Église copte. L'esquisse historique, quant à elle, reprendra sur nouveaux frais tout ce que nous pouvons savoir aujourd'hui du patriarcat de Jean XI. La Lettre, qui n'est qu'une source parmi d'autres, s'en trouvera mieux éclairée et sa véritable signification pourra prendre plus de relief. La conclusion générale, résumant l'acquis des deux articles, essaiera de discerner le sens de l'union acceptée par Jean XI.

Par commodité, la transcription des mots arabes suit le système de Blau,[2] c'est-à-dire dans l'ordre de l'alphabet arabe: ' a b t th j ḥ kh d dh r z s sh ṣ ḍ ṭ ẓ ' gh f q k l m n h w y; les voyelles longues reçoivent un accent circonflexe. A l'état construit, la terminaison *-at* est retenue. Cette transcription est purement conventionnelle et ne signifie aucun parti pris sur la prononciation effective, comme celle du *j* par exemple. Dans les citations, le système de transcription de l'auteur est normalement respecté.

Nous avons adopté, pour dénommer les différentes Églises orientales, la division en melkite, jacobite et nestorienne qui avait cours à l'époque des documents utilisés. Nous avons simplifié l'orthographe de quelques noms propres, comme Jaqmaq et Zara Yacob. La célébrité que le nom de ce négus mérite devrait le préserver en français des graphies orientalistes qui en font une véritable course d'obstacles.

Toutes les abréviations bibliographiques sont empruntées à l'*Abkürzungsverzeichnis* compilé par S. Schwertner pour la *TRE Theologische Realenzyklopädie*, 2ème édition revue et augmentée, Berlin-New York, 1994, auquel on ajoutera, outre la GCAL citée dans les abréviations de cette revue:

---

[1] Cf. OCP 60 (1994) 87-129.

[2] Cf. J. Blau, *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millenium* (CSCO 267/Subs. 27, 276/Subs. 28, 279/Subs. 29), Louvain, 1966-1967, 16.

CoptE *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya, New York, 1991.
ODM *Orientalium Documenta Minora* (CFI 3, 3), ed. G. Hofmann, T. O'Shaughnessy, I. Simon, Rome, 1953.

I. Commentaire de la lettre

Il n'entre pas dans le cadre de cet article de donner un commentaire exhaustif de la Lettre de Jean XI. Pour ce faire, il aurait fallu dépouiller non seulement tous les documents d'archives qui permettraient de connaître en profondeur les habitudes de chancellerie, dont l'influence est si manifeste dans la Lettre, mais encore toute la littérature copto-arabe qui en constitue l'arrière-plan.

Le quinzième siècle, on s'est plu à le souligner, sonne le glas d'une période faste de la nation chrétienne d'Égypte, déjà fortement ébranlée au siècle précédent.[3] Néanmoins, les derniers reflets d'une culture qui lance ses pleins feux au treizième siècle se devinent dans la Lettre et il eût été heureux de pouvoir le montrer. Malheureusement, les grands auteurs de l'âge d'or de la littérature copte d'expression arabe ne sont pas faciles d'accès. Il y a encore beaucoup à faire pour honorer à sa juste valeur ce riche patrimoine. Il n'a guère été possible ici que de se fonder sur quelques rares études d'ensemble[4] et un choix de texte.

---

[3] Cf. GCAL II, 299: "Nach dem 14. Jh. beginnt die dunkelste Periode in der Geschichte der koptischen Kirche". Si les auteurs du début du XVe siècle, comme Gabriel V et son *Rituel*, bien que déjà dans la décadence, "Verfallzeit", ont encore le droit de côtoyer les écrivains de l'âge d'or dans le tome II de la GCAL, la Lettre de Jean XI inaugure symboliquement la maigre moisson du volume IV, à la page 118: on semble bien avoir passé un seuil!

[4] Ce sont, dans l'ordre alphabétique: Gabriele Giamberardini, "Orientamenti teologici della Chiesa Copta", Anton. 47 (1972) 213-294, succint, mais très utile (les pages 214-233 offrent un panorama de la littérature théologique copte jusqu'à nos jours); Rachid Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)* (Beauchesne Religions 15), Paris, 1985, ouvrage qui, bien qu'il se donne le XIe siècle comme limite, fait plusieurs fois allusion aux écrivains coptes de l'âge d'or, le XIIIe siècle; Paul Khoury, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIIe siècle*, 2 volumes, Würzburg-Altenberge, 1989 et 1991, dont on n'a pu profiter du chapitre, non encore paru, sur la christologie; Clemens Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, OrChr(R) 25/75 (1932), vieilli, mais qui garde toute sa valeur pour la documentation rassemblée; Émilio Platti, *Yaḥyā Ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l'Incarnation* (OLoA 14), Louvain, 1983, qui donne d'excellentes précisions sur le vocabulaire théologique des Coptes, que le grand Jacobite a si fortement marqué (cf. à ce propos les pages 33-53 de cet ouvrage).

Le but de ce commentaire sera donc limité. On cherchera avant tout à éclairer les passages de la Lettre en les comparant aux parallèles qu'on aura pu trouver. Située ainsi dans une continuité, la Lettre manifestera d'elle-même toutes ses qualités. Les divisions reprennent celles de la traduction.

1. Adresse

Ces quelques mots, assez mal écrits au verso de la première feuille,[5] peut-être de la main même du patriarche,[6] se retrouvent tous dans le Texte de la Lettre ou dans la *Dispositio*, sauf l'expression ici rendue par "patriarcale". Pour coller davantage à l'arabe, on pourrait inventer quelque chose comme "béatitudinale". A ce sujet, l'adresse donne d'emblée le ton: il s'agit bien d'une lettre de patriarche à patriarche. Le pape de Rome, bien qu'il ne soit pas en communion avec l'Église copte, demeure pour elle le successeur légitime de Pierre. On lui attribuera les mêmes titres qu'au patriarche syrien d'Antioche dont la foi est, du point de vue copte, parfaitement orthodoxe.[7]

La conception de l'Église copte au sujet des patriarcats se fonde sur un corpus de droit canon aux sources diverses.[8] Voici, dans la traduction du Père Giamberardini, comment le grand canoniste copte du XIIIe siècle al-Ṣafī Ibn al-'Assâl en parle dans son *Nomocanon*: "Il santo concilio di Nicea ha decretato che i patriarchi in tutto il mondo devono essere soltanto quattro: come i quattro evangelisti, come i quattro fiumi del paradiso terrestre, come i venti e gli elementi del mondo. Ancora che il capo e il primo tra loro deve essere quello della sede di Pietro a Roma, secondo l'ordine degli apostoli".[9]

C'est le même discours que l'on tient au Caire en 1562, mais avec une interversion apparemment polémique, tiré peut-être du *Nomocanon.* Aux Jésuites qui réclament du patriarche une position claire à l'égard de l'union,

---

[5] Cf. OCP 60 (1994) 106.

[6] C'est l'hypothèse formulée id., 110 s.

[7] Cf. les titres tout à fait semblables accordés à un patriarche jacobite Ignace d'Antioche dans la lettre que lui envoie un patriarche copte Gabriel, probablement au XVIe siècle (il s'agit de notre lettre L 3, cf. OCP 60 (1994) 93 et note 12). On aura l'occasion de reparler des contacts entre Syriens jacobites et Coptes dans l'esquisse historique.

[8] Cf. la grande étude de Marco Brogi, "Il patriarca nelle fonti giuridiche arabe della chiesa copta", SOC.C 14 (1970-1971) 1-161; les sources sont énumérées aux pages 23 à 32.

[9] Cf. Giamberardini, *op. cit.* n. 4, 261. Il s'agit d'un canon apocryphe dont l'authenticité est aujourd'hui niée par les Coptes, cf. Brogi, *op. cit.* n. 8, 121-123.

celui-ci répond "facendo chiamar Gabriel,[10] il qual ha portato seco una carta che diceva esser cavata dal Concilio Niceno, che havea che dopo della divisione delli patriarchi l'uno non era inferior al altro, ma che il Alexandrino è il magior, li quali quatro sono Alexandrino, Romano, Antiocheno, Efesino".[11] Pour sûr, la position de Jean XI en 1440 devait être semblable. Eugène est patriarche, pape[12] de la ville de Rome. Cela, le patriarche copte le reconnaît sans duplicité ni flagornerie: il suit le droit canon de son Église.

2. Protocole

Invocatio (l. 1-21)

C'est assurément la partie la plus soignée de la Lettre, la plus intéressante, mais la plus difficile aussi. La traduction latine qu'on en avait faite à Florence est un amoncellement de contresens et d'obscurités. A vrai dire, son contenu se situe dans la droite ligne de la théologie arabe chrétienne de tendance jacobite, avec une touche égyptienne indéniable.[13]

L'*Invocatio* se contente d'habitude de la *basmala*. L'auteur de la Lettre, (Jean XI? l'abbé André?[14] quelqu'un d'autre de la curie patriarcale ou de la chancellerie?) a, quant à lui, fait éclater son cadre. Il a habilement distendu la *basmala* entre l'invocation au Dieu Un et l'invocation à la Trinité et ses trois noms qui lui permettent de passer à la christologie. Dieu un et trine, Dieu incarné, telles sont bien les questions sans cesse débattues par l'apologie chrétienne face à l'Islam.[15] Sans vraiment s'en rendre compte, la Lettre a

---

[10] Il s'agit du futur Gabriel VIII, cf. Francesco Pericoli-Ridolfini, "La missione pontificia presso il Patriarca Copto di Alessandria Gabriele VII nel 1561-63", RSO 31 (1956) 161, n. 4.

[11] Cf. Antoine Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, tome I, Paris, 1905, 291 § 25 et Charles Libois, *Monumenta Proximi-Orientis II Égypte (1547-1563)* (MHSJ 145), Rome, 1993, 167.

[12] Rappelons que le terme "pape", πάπας en grec, ⲡⲁⲡⲁ en copte, devenu *bâbâ* en arabe, est aussi porté traditionnellement par le patriarche d'Alexandrie, cf. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford, 1961, s.v., et les remarques de Giamberardini, *op. cit.* n. 4, 262.

[13] Pour le passage en copte qui interrompt le cours de la phrase, cf. OCP 60 (1994) 98-100.

[14] Sur l'abbé André, voir l'esquisse historique au chapitre suivant, spécialement n. 144.

[15] Khoury, *op. cit.* n. 4, au tome 1, 19, décrit ainsi les trois doctrines fondamentales du christianisme, thèmes essentiels de l'apologétique: Dieu un et trine; le Christ Dieu et

présenté aux Occidentaux une profession de foi — car c'est bien là le but de ce long développement[16] — qui est un beau morceau de théologie arabe chrétienne, pratiquement incompréhensible à des Latins du XVe siècle.[17]

Elle commence par l'invocation de Dieu (on pourrait traduire aussi "du Dieu")[18] un par l'essence, trine par les attributs, unité vraie. La formule est extrêmement fréquente en théologie arabe chrétienne[19] et retentit comme un manifeste. Unité et trinité sont affirmées tout à la fois et comme scellées par l'adjectif *ḥaqîq*, vrai, réel, véridique. Dire ensemble Dieu un et trois, c'est le grand défi chrétien par rapport à l'Islam. Dieu est un par l'essence *(dhât)*, sa réalité la plus intime, sa quiddité, ce que l'on doit exprimer si on veut le définir ou, pour le moins, tenter de dire ce qu'il est.[20] C'est par les attributs qu'il se révèle trine.

Le débat sur les attributs divins, étranger à la scolastique occidentale, a secoué pendant longtemps la théologie islamique et ses répercussions sur la théologie arabe chrétienne sont bien connues.[21] La distinction entre attributs de l'essence et attributs de l'action, qui vient du *Kalâm* musulman,[22] se retrouve chez les auteurs tant jacobites et melkites que nestoriens. Par

---

Homme; l'authenticité des Écritures, tout cela subsumé sous le thème central de la vraie religion.

[16] Sur la profession de foi comme partie intégrante d'une lettre de patriarche à patriarche, cf. OCP 60 (1994) 90 ss.

[17] Comme relevé plus haut, la traduction latine de l'*Invocatio* faite pour le Concile de Florence est un tissu de méprises. Il vaudrait la peine de l'étudier pour elle-même.

[18] Pour rendre la différence entre *al-ilâh* et *Allah*. Yaḥyâ (cf. Platti, *op. cit.* n. 4, 102-103) puis son disciple Ibn Zur'a (cf. Khoury, id., tome 2, 264) font de subtiles distinctions sur le mot *al-ilâh*.

[19] Cf., par exemple, le *Rituel* du patriarche copte Gabriel V, dans Alfonso 'Abdallah, *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° Patriarca Copto (1409-1427)* (SOC.Ac), Le Caire, 1962, 360 et Khoury, *op. cit.* n. 4, 32 (melkite), 141 (jacobite) et 256 (nestorien). Le melkite Paul d'Antioche (XIIe siècle) souligne d'ailleurs: "Nulle divergence entre les sectes chrétiennes sur ce que Dieu est un par l'essence, trine par les attributs qu'ils nomment hypostases et sont Père, Fils et Esprit Saint" (id. 254).

[20] Pour l'essence chez Yaḥyâ, cf. Platti, *op. cit.* n. 4, 83. Voir aussi Haddad, id., 164, qui note que souvent, *dhât* prend le sens de "nature", par opposition aux Hypostases.

[21] Pour Yaḥyâ, cf. Platti, id., 107-114 qui traite des influences musulmanes sur le Jacobite. Sur le problème des attributs divins en théologie arabe chrétienne, cf. Haddad, id., 188-233.

[22] Cf. Haddad, id.,195, d'après Ibn Zur'a.

exemple, Ibn al-Ṭayyib al-'Irâqî, théologien nestorien mort en 1043,[23] l'explique ainsi: "Nous disons: les attributs par lesquels le Créateur est qualifié se divisent. Parmi eux, il y a des attributs par lesquels il est qualifié et qui ne dépassent pas son Essence pour se rattacher à d'autres essences; ceux-ci sont nommés attributs de l'essence. Parmi eux, il y a des attributs qui dépassent son Essence et se rattachent à d'autres essences; ils sont nommés attributs de l'acte... Il n'est pas interdit aux Chrétiens de qualifier le Créateur de plus de trois attributs, mais il leur est interdit de Le qualifier de plus de trois attributs qui sont propres à l'Essence. Quant aux attributs de l'acte, ils ne s'arrêtent pas à une limite déterminée".[24]

La Lettre, après avoir professé l'unité et la trinité de Dieu, affirme la simplicité de sa substance. Dieu n'est pas un composé; cela, la théologie arabe chrétienne ne cesse de le répéter, comme pour répondre d'avance à la critique musulmane pour qui le *Tawḥîd* est un dogme fondamental. Le copte Paul al-Bûshî dira au XIIIe siècle: Dieu est un en sa substance simple et il est sans pareil.[25] La substance, c'est "l'être qui n'a pas besoin pour exister, de l'existence d'un autre où il existerait".[26] Pour la théologie jacobite, il était important de distinguer la substance de la notion de nature, ainsi Denys d'Antioche (Xe siècle) dans sa *Lettre synodale*: "la substance a plus d'extension que la nature, car le terme nature s'applique à la substance et à l'hypostase, tandis que la substance s'applique à la nature universelle, et l'hypostase à la nature particulière".[27] De même, Ibn Zur'a n'applique jamais le terme de nature à la Trinité, mais utilise les notions d'essence ou de substance,[28] ce que pratique la Lettre de Jean XI qui n'emploie le mot nature ni pour la théologie trinitaire, ni pour la christologie.

---

[23] Cf. sur cet auteur GCAL II 160-176 et Haddad, *op. cit.* n. 4, 72-73, avec bibliographie plus récente, notamment les travaux de Gérard Troupeau. Sur la littérature arabe chrétienne en général, voir aussi la mise à jour bibliographique de la GCAL par René-G. Coquin dans Micheline Albert, Robert Beylot, René-G. Coquin, Bernard Outtier, Charles Renoux, *Christianismes orientaux.Introduction à l'étude des langues et des littératures* (Initiations au christianisme ancien), Paris, 1993, 35-106, sans oublier la précieuse "Bibliographie des auteurs Arabes Chrétiens" dans BACh 6 (1990).

[24] Cf. Haddad, id., 195, traduction Troupeau.

[25] Cf. Khoury, id., tome 2, 47. Sur cet écrivain, cf. GCAL II 356-360.

[26] Cf. Haddad, id., 136, définition d'Ibn Zur'a.

[27] Cf. Haddad, id., 141.

[28] Cf. Haddad, id., 143.

A la simplicité de la substance répond la multiplicité des attributs qui, on l'a vu, se limitent cependant à trois pour l'essence. Les trois attributs de l'essence sont tout aussi bien ses trois propriétés, les propres qui sont en fait les accidents inséparables de la substance divine.[29] Le jacobite Yaḥyâ Ibn 'Adî, dont l'influence sur les Coptes fut immense, a pu donner ces équivalences: "Les trois hypostases sont des propriétés (*khawâṣṣ*) de la substance divine; ce sont des attributs de la même substance laquelle est munificente sage puissante; Père, Fils et Esprit Saint sont les noms de la munificence, de la sagesse et de la puissance".[30] La Lettre n'emploie pas le mot *khaṣṣ*, mais le verbe de la même racine pour introduire les trois Hypostases.[31] On évitait alors d'employer le mot *shakhṣ* pour parler des Personnes dans la Trinité et Ibn al-Muqaffa', le premier grand théologien copte à s'exprimer en arabe (Xe siècle), met en garde: "La Sainte Trinité est trois hypostases (*aqânîm*)... non trois personnes (*šuhûṣ*) comme Abraham, Isaac, Jacob ou d'autres personnes humaines qui se distinguent (les unes des autres). A Dieu ne plaise qu'il en soit ainsi dans le Dieu unique!"[32] La Lettre observe ce vocabulaire, réservant *shakhṣ* à l'humanité, celle du Christ comme celle des hommes en général.

La nomenclature des Hypostases, dira la Lettre, n'est pas indifférente mais vient de la tradition, même plus, elle est légale. Le copte Ibn al-Ṭayyib (XIIIe siècle) notait déjà dans son *Thériaque* que Dieu est une seule substance, qu'il est qualifié de trois attributs positifs essentiels imposés par le Législateur qui sont Père, Fils et Esprit Saint.[33] Le Législateur est évidem-

---

[29] Cf. Haddad, id., 139: chez Jean Damascène, "l'accident inséparable prend un relief extraordinaire: il devient la propriété particulière, la propriété distinctive ou caractéristique". De plus, chez Ibn Zur'a, "l'accident inséparable équivaut au propre" (*khâṣṣa*).

[30] Cf. Khoury, id., tome 2, 358.

[31] Sur le mot *uqnûm*, Hypostase, emprunté au syriaque, cf. Haddad, id., 170-172 avec cette remarque: "On peut considérer que c'est le terme propre qui sert à désigner les personnes de la Trinité" (172).

[32] Cf. Haddad, id., 176, qui relève pour *shakhṣ*: "C'est par ce mot qu'on désigne couramment de nos jours les Personnes divines". En fait, شخص est l'équivalent arabe d' ἄτομον, c'est-à-dire l'individu, d'où notre traduction aux lignes 7 et 9. On peut suivre l'histoire du mot de Jean Damascène (cf. e.g. PG 94, 573 AB et 593 A) à Abû 'l-Barakât (cf. PO 20, 725), en passant par Théodore Abû Qurra (cf. PG 97, 1476 BC) et Yaḥyâ (cf. n. 337 de Haddad).

[33] Cf. Khoury, id., tome 2, 88.

ment le Christ qui, dans sa Nouvelle Loi, ordonne d'aller baptiser toutes les nations au nom de la Trinité.

Après la section trinitaire, l'*Invocatio* passe à la christologie. C'est d'abord une glose du Credo de Nicée: pour le salut des hommes, le Fils descend et se fait homme. Il est intéressant de relever que la Lettre ne parle ni d'inhumanation (*ta'annus*) ni d'incarnation (*tajassud*), mais elle dit que le Fils s'est uni à l'individu formé de Marie. Est-ce pour éviter de parler de la chair (*jasad*) ou pour mieux montrer la solidarité entre le Christ et les autres humains? Ni la liturgie, ni les habitudes théologiques ne paraissent avoir suggéré cette formulation.[34] La Lettre spécifie que la descente du Fils s'est accomplie "en perfection de la bonté". Le terme *jûd* a une connotation théologique précise. La bonté, la munificence, est en effet un attribut de l'essence, celui qui est propre au Père "pour avoir tiré les choses du néant à l'existence".[35] C'est bien ce que dira la Lettre un peu plus bas, ligne 18: "nous le remercions d'abord pour sa bonté à notre égard parce qu'il nous a créés". Mais c'est au Fils que, dans les deux passages, elle semble appliquer la bonté, lui qui descend sauver les hommes par l'union, comme il a participé à la création.[36]

Les quelques lignes qui suivent constituent le passage le plus original de l'*Invocatio* et la placent dans une perspective théologique purement alexandrine. Comme il y a trois noms pour les Hypostases, la Lettre énumère les trois dénominations qui se rattachent au Fils: Emmanuel, Jésus et le Christ.

[34] Nous avions lu d'abord à la ligne 7, avec les ODM, المتخذ, construction fautive avec ب. Le Père S. Jammo nous a rendu attentif à cette erreur et il faut bien lire المتحد, comme l'a fait d'ailleurs le Père Dahik dans sa traduction publiée par Giulio Basetti-Sani, "L'unione della chiesa copta Alessandrina alla chiesa Romana nel Concilio di Firenze", *Christian Unity* (BEThL 97), ed. Giuseppe Alberigo, Louvain, 1991, 629: "Unito in quanto Figlio alla Natura concepita da Maria Vergine", en corrigeant toutefois le mot "Natura". — Relevons que dans la profession de foi que le fidèle de l'Église copte prononce avant la communion, on parle bien du corps que Notre Seigneur Jésus-Christ a pris de Marie, ... الجسد الذى ... أخذه cf. *[Livre du saint Euchologe qui est le livre des deux anaphores de saint Basile et de saint Grégoire]*, édition de la Société al-Mahabba, Le Caire, 1982 (en copte et en arabe), 320; cf. aussi Kopp, *op. cit.* n. 4, 19; traduction française de ce texte important dans Christian Cannuyer, *Les Coptes* (Fils d'Abraham), Turnhout, 1990, 58-59.

[35] Cf. Haddad, *op. cit.* n. 4, 220, citation d'Ibn Zur'a. Pour Yaḥyâ, cf. Platti, id., 107-108.

[36] Le Credo affirme que le Père a tout créé par le Fils, cf. *[Livre etc.]*, *op. cit.* n. 34, 224 et aussi 243: *bihi*.

Ces noms sont donnés à l'unique essence du Fils, médiatrice entre l'essence de Dieu et l'essence des hommes. La médiation du Fils est d'origine scripturaire et affirmée dans la liturgie.[37] Mais on s'attendrait ici plutôt au vocabulaire de la nature: une nature médiatrice entre les deux natures de Dieu et de l'homme. Manifestement, on a voulu éviter le vocabulaire de la *ṭabî'a*, soit qu'on ait senti qu'il était le plus litigieux, soit qu'on ait simplement vu dans *dhât* un synonyme de *ṭabî'a*.[38]

Ce qui vient ensuite n'est pas très clair. Il faut probablement comprendre que le nom d'Emmanuel, annoncé par le prophète Isaïe (cf. Is.7,14) avant l'union, reste caché en quelque sorte après l'union. Emmanuel signifie Dieu avec nous, c'est donc l'essence divine qui se trouve cachée, après l'incarnation, dans l'homme pris de Marie. Mais l'interprétation reste hypothétique, faute de parallèle découvert pour la comparaison.

Quoi qu'il en soit de ce passage obscur, l'intention théologique des trois noms n'en est pas moins évidente. C'est le même qui est appelé Emmanuel par le prophète, Jésus par l'ange Gabriel lors de sa conception et le Christ pour les siècles des siècles. Le thème de l'Emmanuel trahit assez la source de cette théologie: il s'agit de Cyrille d'Alexandrie qui n'a cessé, pour défendre le dogme de la Théotokos, de répéter que Marie "a engendré la chair de l'Emmanuel".[39] Celui que l'Église d'Égypte vénère comme son principal docteur avec Athanase a même consacré tout un traité pour expliquer les noms d'Emmanuel, Jésus et Christ.[40]

La liturgie copte fourmille d'allusions à l'Emmanuel, tant il est vrai qu'elle a été influencée par la théologie de Cyrille. Il n'est pas de livre de prière qui n'en contienne. La plus remarquable de ces allusions, parce que la plus prégnante, est la parole que le prêtre prononce au moment de distribuer la communion: en vérité, c'est le Corps et le Sang d'Emmanuel notre Dieu.[41] Pour Cyrille et pour toute la piété copte, dire l'Emmanuel c'est professer du coup l'unité du Christ Dieu et homme, Dieu qui pour être avec les hommes

---

[37] Cf. 1 Tm 2,5 et le début de l'anaphore de saint Grégoire: "tu es devenu pour nous intermédiaire avec le Père", cf. *[Livre etc.]*, *op. cit.* n. 34, 350.

[38] Cf. Haddad, *op. cit.* n. 4, 162-163, sur le mot *ṭabî'a*.

[39] Cf. e.g. sa lettre à Jean d'Antioche, traduite par Pierre Thomas Camelot, *Éphèse et Chalcédoine* (HCO 2), Paris, 1962, 211-215, à la page 213. Cyrille poursuit d'ailleurs en mentionnant Is 7,14 puis Lc 1,30-31, les paroles de Gabriel.

[40] Il s'agit des *Scholia de Incarnatione Unigeniti*.

[41] Cf. *[Le Livre etc.]*, *op. cit.* n. 34, 326-327.

se fait homme. A n'en pas douter, la Lettre de Jean XI voulait, derrière l'énumération des trois noms du Fils, affirmer sa foi en l'unité de la personne du Christ, une personne de deux personnes, une nature de deux natures.[42]

Intitulatio (l. 23-27)

Elle commence par "l'humble Jean". Le terme *ḥaqîr* est une formule de politesse banale: l'expéditeur d'une lettre s'humilie devant le destinataire. Le mot impose un discours à la troisième personne, mais les changements à la première du singulier ou du pluriel sont fréquents et la Lettre en offre l'exemple. Plus importante est la liste des titres patriarcaux.

Quand on la compare avec d'autres,[43] on remarque d'abord que la séquence qu'elle suit — Alexandrie, pays d'Égypte, Éthiopie, Nubie, Pentapole (la Cyrénaïque classique) et Afrique — n'a rien de fixe. L'Afrique arrive parfois en troisième position, l'Éthiopie en quatrième etc. Même l'Égypte peut être renvoyée en queue de liste! D'autre part, la titulature est parfois raccourcie au minimum, avec la mention d'Alexandrie ou simplement du siège de Marc. On peut l'allonger aussi. Le *Rituel* du patriarche Gabriel V, prédécesseur de Jean XI, ne fait mention ni de la Nubie ni de la Pentapole, mais ajoute la ville de Jérusalem. D'autres, ainsi la Lettre de Jean

---

[42] Cf. Kopp, *op. cit.* n. 4, qui donne une citation d'Ibn Sabbâʿ à la page 23. Sur cet auteur, cf. GCAL II 448-449. Yaḥyâ entendait déjà: une substance de deux substances, cf. Platti, id., 132. — Dans le *Livre de la lumière* attribué à Zara Yacob, empereur d'Éthiopie dont on aura largement l'occasion de parler plus loin, les trois noms du Fils reviennent plusieurs fois, cf. l'index italien, s.v. Emanuele, de *Il libro della luce del negus Zar'a Yâ'qob (Mashafa Berhân)* (CSCO 250/Aeth.47, 251/*Aeth.*48 et 261/Aeth.51, 262/*Aeth.*52), éd. et trad. Carlo Conti Rossini et Lanfranco Ricci, Louvain 1964-1965. Parmi les lettres patriarcales sélectionnées, L 5 (cf. OCP 60 (1994) 93) a tout un développement sur l'Emmanuel (aux pages 157-158).

[43] Vingt-quatre listes différentes ont été dépouillées, celles des lettres sélectionnées dans OCP 60 (1994) 93, plus cinq tirées de la liturgie: cf. ʿAbdallah, *op. cit.* n.19, 439; Vincent Mistrih, *Pretiosa Margarita de scientiis ecclesiasticis* (SOC.Ae), Le Caire, 1966, 519; Raphaël Tuki, *[Livre des trois anaphores qui sont celles de saint Basile, de saint Grégoire et de saint Cyrille, avec d'autres prières]*, Rome, 1736 (en copte et en arabe) 172, 174 et 176; enfin, la titulature moderne d'après Giamberardini, *op. cit.* n. 4, 262. Cf. aussi Brogi, id., 132-136 et Jacques Masson, "Le pouvoir législatif du patriarche copte d'Alexandrie", dans *I patriarcati orientali nel primo millenio. Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 Dicembre 1967* (OCA 181), Rome, 1968, 87-113, surtout 87-93.

XI à Nicolas V, joignent à la Pentapole la Libye, mais dans la Lettre il peut s'agir d'une faute pour la Nubie.

Les titres permettent de savoir quelle est l'extension du territoire sur lequel le patriarche d'Alexandrie avait juridiction. Rien, là encore, de nouveau depuis l'époque patristique. Le sixième Canon de Nicée consacrait un usage déjà ancien quand il confirmait la juridiction d'Alexandrie sur la Libye et la Pentapole.[44] Les débuts du christianisme en Éthiopie sont mis en relation avec le siège d'Alexandrie: Frumence-Salama se fait consacrer par Athanase.[45] Quant à la Nubie, les récentes recherches ont montré que le christianisme y est déjà établi au milieu du Ve siècle.[46] La dépendance de ce pays à l'égard du patriarcat d'Alexandrie est analogue à celle de l'Éthiopie: les rois demandent au patriarche de leur envoyer des métropolites.[47] A l'époque de Jean XI, il ne devait plus y avoir beaucoup de Chrétiens en Cyrénaïque, mais on parlera bientôt des relations intenses que le patriarche entretenait avec l'Éthiopie de Zara Yacob et on sait maintenant qu'il y avait au moins encore un évêque en Nubie en 1484.[48]

Toute la titulature peut se résumer dans la dernière expression, typique de l'Église copte: ce qui est attaché à la prédication de saint Marc, le fondateur apostolique du siège d'Alexandrie.

Inscriptio (l. 27-36)

Jean, dont les mots écrits sous la ligne 27 rappellent le nom,[49] se prosterne pour baiser le sol devant le pape. Ce geste d'humilité ne se répétera guère dans les autres lettres de patriarches coptes aux papes, qui préfèrent d'autres formules. En revanche, leurs ambassadeurs seront parfois chargés

---

[44] Cf. Ignacio Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople* (HCO 1), Paris, 1963, 101-102 et 261.

[45] Cf. Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, Oxford, 1972, 22, n. 5. Dans l'esquisse historique, on aura souvent l'occasion de faire référence à cet ouvrage de base sur l'Éthiopie médiévale.

[46] Cf. Martin Krause, "Zur Kirchengeschichte Nubiens", *Nubian Culture Past and Present*, ed. Tomas Hägg, Stockholm, 1987, 293-308, particulièrement § 3, 295-297.

[47] Au VIIe siècle déjà, cf. Ugo Monneret de Villard, *Storia della Nubia cristiana* (OCA 118), Rome, 1938, 79.

[48] Cf. Krause, *op. cit.* n. 46, 297.

[49] Sur cette addition, cf. OCP 60 (1994) 111. A relever qu'on la trouve, cette fois logiquement placée à la fin de l'*Intitulatio*, dans la lettre à Nicolas V (L 2, cf. id., 93).

de baiser les pieds du souverain pontife.[50] Le nom du pape n'apparaît dans l'*Inscriptio* que plus bas, après toute une série d'épithètes laudatives qui sont attribuées d'abord à la résidence pontificale, puis au pape lui-même.

Le mot qui désigne la résidence du patriarche vient du grec et signifie proprement la "cellule". Le patriarche copte est ordinairement un moine, comme tous les évêques, et la coutume a dû assez tôt se répandre de nommer le logement du patriarche d'après ses origines monacales. Puisque dès une époque reculée les patriarches ont été en contact particulier avec le couvent de Saint-Macaire, où ils ont même parfois séjournés, on comprend que le mot ait pu passer dans le langage courant.[51]

Toutes les épithètes se retrouvent, plus ou moins, dans l'inépuisable réserve du vocabulaire laudatif déployé par les patriarches dans leurs lettres. Celle de Jean XI ne brille pas par un luxe outrancier de louanges; il y manque, comme on l'a souligné ailleurs, l'éloge qui fait du patriarche un cinquième évangéliste, un treizième apôtre. La palme du dithyrambe revient à Jean XIV, car dans sa lettre à Grégoire XIII en 1582, "la sola introduzione, consistente nell'elogio ampolloso del Sommo Pontifice, si dilata per ben cinque fogli!"[52] Le pape y est même décrit comme "il Cristo posto in terra da Dio per il bene della stirpe di Adamo" (L 5,148). Ailleurs, il est nommé successeur, *khalîfa*, du Christ (L 14,135; L 17,153). Mais le texte liturgique qui paraît être à la source de tous ces développements dit seulement que le patriarche d'Alexandrie est le successeur de Marc.[53]

C'est en effet dans l'adresse solennelle que le diacre lance au peuple des fidèles avant l'Évangile, quand il est lu par le patriarche, qu'il faut voir le *Sitz im Leben* de cette surprenante foison d'épithètes. Le texte, connu dans plusieurs versions, contient des louanges au pontife, des comparaisons avec

---

[50] Cf. Giuseppe Beltrami, "La Chiesa caldea nel secolo dell'Unione", OrChr(R) 29/83 (1933), 153 et Mach. 7 (1904), 858, l. 2.

[51] Pour les relations du patriarcat avec le couvent de Saint-Macaire, cf. CoptE 6, 1912.

[52] Cf. Giorgio Levi della Vida, *Documenti intorno alle relazioni delle Chiese orientali con la S. Sede durante il Pontificato di Gregorio XIII* (StT 143), Cité du Vatican, 1948, 120.

[53] Cf. 'Abdallah, *op. cit.* n. 19, 289 (copte) et 439 (trad.) ainsi que 314 (arabe) et 459 (trad.). Dans le texte publié par Mistrih, *op. cit.* n. 43, le patriarche est appelé vicaire, *nâ'ib*, du Christ (570) et son "calife" (596).

des personnages bibliques, des images litaniques sur lesquelles la fantaisie orientale pouvait broder à l'envie.

Quant à la valeur à accorder à ces éloges, rappelons ici les protestations du diacre Abraham au nom de Gabriel VII en 1562. Les Jésuites envoyés par Rome prétendaient que dans sa lettre, le patriarche avait fait acte d'obédience à l'égard du pape. "Al che ha resposto, insieme con li altri, che non intendono cusi l'obedientia, ne anco l'intendeva cusi nele lettere mandate a S. Sta, dir capo et pastor, ne lui quando l'ha dato in Roma; ma solo lo diceva per charità et humiltà, come è modo di dir a ogni prelato ad altro".[54] Par amour et par humilité: chaque patriarche a le droit de recevoir les titres que la liturgie confère à celui d'Alexandrie, mais cela n'entame en rien, bien au contraire, l'autonomie d'un patriarche envers l'autre. C'est toujours le même échange de reconnaissance mutuelle initié par les lettres synodales — un dialogue de la charité.[55]

3. *Texte*

La *Narratio* remplit à elle seule toute cette partie de la Lettre, la *Dispositio* étant rejetée après l'eschatocole.

Elle débute par l'accusé de réception d'un message du pape, dont le nom n'est pas mentionné, mais qu'un chapelet de louanges célèbre à nouveau. La formule de voeu qui termine les éloges est identique à celle de l'adresse. Elle s'inspire de la liturgie.[56]

A quelle lettre du pape Jean XI fait-il allusion? Le légat pontifical avait emmené de Florence plusieurs documents, entre autres une copie du décret d'union avec les Grecs *Laetentur Caeli* et deux missives pour le patriarche.[57]

---

[54] Cf. Rabbath, *op. cit.* n. 11, 278 § 6 et Libois, id., 147.

[55] Sur les lettres synodales, voir cf. OCP 60 (1994) 89 s. — On pourra encore comparer cette titulature avec le protocole de la chancellerie mamelouke dans sa correspondance avec le pape, dont on a un exemple dans Qalqashandî: "Dieu augmente la splendeur de l'auguste personne du Pape, vénérable et saint, modèle de piété, d'ascétisme et de vertus, Pape de Rome, chef du peuple chrétien, gardien des mers et des golfes, refuge des patriarches, des évêques, des prêtres et des religieux, interprète de l'Évangile, déclarant à son peuple ce qui est licite et illicite, ami des rois et des sultans!" (Traduction de H. Lammens, "Relations officielles entre la cour romaine et les sultans mamlouks d'Égypte", ROC 8 (1903) 106.) Il y a là, pour sûr, quelque hyperbole orientale.

[56] Cf. 'Abadallah, *op. cit.* n. 19, 439 et *[Livre etc.]*, *op. cit.* n. 34, e.g. 35, 213, 287.

[57] Cf. Pierre Santoni, "Albert de Sarteano. Observant et humaniste. Envoyé pontifical à Jérusalem et au Caire", MEFRM 86 (1974), 188 et 193.

C'est sans doute la lettre *Non ambigimus* du 26 juillet 1439, où le pape annonce à Jean XI l'union de l'Église grecque et latine et l'invite à s'y joindre, dont le patriarche accuse réception.[58]

Albert et ses compagnons l'ont apportée, poursuit la *Narratio*, attestant par là la venue du légat et des Frères qui l'accompagnaient.[59] Bien qu'Albert ait reçu du pape plein pouvoir pour négocier avec le patriarche, Jean XI aura-t-il été froissé de ne pas accueillir un prélat? Les lettres synodales étaient traditionnelement apportées par deux évêques. Peut-être, malgré les dangers encourus par Albert et sa suite, le patriarche aura-t-il trouvé que ces religieux ne l'honoraient pas suffisamment. Quoi qu'il en soit, c'est un abbé de monastère, sans titre épiscopal,[60] qui sera le légat de Jean XI, ambassadeur plénipotentiaire comme Albert, mais sans être lui non plus prélat de haut rang.

Quand la lettre du pape est descellée, continue le texte en langage fleuri, elle embaume comme un jardin béni. Après l'avoir baisée, le patriarche et son clergé l'accueillent avec joie, puis Jean XI la saisit, la soulève au-dessus de sa tête et la passe sur ses yeux. Ces gestes expressifs, du moins le baiser et l'élévation, sont attestés pour d'autres patriarches. Jean XIV, dans sa lettre du début de l'année 1583, dit qu'au moment où lui est parvenu le message de Grégoire XIII, "l'ha baciata colla sua bocca con umiltà grandissima e l'ha accolta con allegrezza e gioia infinita" (L5,149 § 2). Quelques mois plus tard, les émissaires du pape lui remettent un Bref "qual (il patriarca) ricevette et pose sopra la testa".[61] Les souvenirs d'un voyageur flamand, Joos van Ghistele, fournissent un singulier parallèle à ce cérémonial. Vers 1470, il visite le couvent de Saint-Macaire où les religieux lui montrent une pièce d'archives soi-disant écrite par Mahomet. Le diplôme agit comme un talisman qui protège les moines, car la dévotion du sultan mamelouk pour ce

---

[58] Voir l'analyse de cette lettre dans l'esquisse historique.

[59] Sur Albert de Sarteano, outre l'article de Santoni, *op. cit.* n. 57, voir au chapitre suivant.

[60] Certains abbés de monastère avaient autrefois le rang d'évêque. C'était le cas de celui de Khandaq, cf. Henri Munier, *Recueil des listes épiscopales de l'Église Copte* (PSAC.T), Le Caire, 1943, 26 et Jean Maurice Fiey, "Coptes et Syriaques. Contacts et échanges", SOC.C 15 (1972-1973) 356, n. 293. Pour la période contemporaine, cf. Giamberardini, *op. cit.* n. 4, 257.

[61] Cf. Rabbath, *op. cit.* n. 11, 311 § 11. Mêmes gestes par Gabriel VIII, cf. Mach. 7 (1904) 858, l. 5.

document est telle qu'il en oublie volontiers d'exiger le tribut imposé au monastère. Chaque fois qu'on le lui présente, "il se lève et accepte l'acte avec grand respect, il le met sur sa tête et sur sa poitrine, il en caresse tous ses membres et, après l'avoir embrassé, il le rend aux frères avec beaucoup d'humilité".[62] A travers ces gestes s'exprime un sentiment religieux où les barrières entre la chose et la réalité spirituelle qu'elle représente n'existent plus.[63]

Où cette scène a-t-elle eu lieu? La présence du clergé, mais non des notables et du peuple chrétien, comme plus bas à Notre-Dame de Ḥârat Zuwaîla dans une séquence de mots qui se retrouve souvent pour désigner l'assemblée de l'Église au complet,[64] rend probable la localisation à la résidence même du patriarche. La Lettre est confiée à des traducteurs, sûrement des gens de la suite d'Albert, peut-être des membres du clergé copte et, ajoute la *Narratio*, des marchands vénitiens.[65] Il semble qu'il y ait de la confusion dans le texte au sujet de la langue du document à traduire: s'il s'agit de la lettre d'Eugène IV, elle est en latin, ce que doit vouloir dire le "romain" de la Lettre. Le seul document rédigé en grec qu'Albert emportait consistait en une copie du décret d'union *Laetentur Caeli* qu'il a dû remettre à Philothée, le partriarche grec d'Alexandrie.

Une fois la lettre traduite, elle est solenellement proclamée dans l'église patriarcale Notre-Dame de Ḥârat Zuwaîla. Les patriarches y résidaient depuis le XIVe siècle. Cette église, la plus vénérable du Grand Caire, se situe dans l'ancien quartier franc, tout près des bazars du Muski.[66] Comme on vient de le noter, l'énumération des membres du clergé, des notables et du peuple des fidèles est un *topos* littéraire et ne signifie pas forcément la tenue d'une assemblée extraordinaire, d'un synode, mais ne le contredit pas non

---

[62] Cf. *Le voyage en Égypte de Joos van Ghistele 1482-1483*, traduit par Renée Bauwens-Préaux, Le Caire, 1976, 135.

[63] Signalons encore l'ancien rite de l'extrême-onction qui prévoyait l'imposition de l'évangéliaire sur la tête du malade, cf. Kopp, *op. cit.* n. 4, 163 n. 3.

[64] Cf. par exemple 'Abdallah, *op. cit.* n. 19, 290 (arabe): en présence des pères, des prêtres et des notables et des diacres et du peuple orthodoxe.

[65] Sur la présence des Vénitiens en Égypte, voir infra les références à la note 118.

[66] Sur Notre-Dame de Zuwaîla, cf. Raouf Habib, *The ancient coptic churches of Cairo*, Le Caire, 1979, 58-59 et planche antépénultième, ou les pages 272-277 de l'ouvrage classique de A. J. Butler, *The ancient coptic churches of Egypt*, Oxford, 1884, tome I.

plus. Quant à la date de l'événement, aucun indice ne permet de la décider, sinon que la Lettre de Jean XI, du vendredi 12 Tût, 9 septembre 1440, peut en être l'expression directe ou antidatée.[67]

La joie éclate dans les coeurs et ce jour est célébré comme la fête de la Résurrection. Le verset 25 du Psaume 118 (119) qui est cité constitue du reste l'acclamation de Pâques.[68] Suivent une exhortation à la concorde et une allusion eschatologique — quitter l'obscurité, entrer dans le lumière — qui a peut-être une intention cachée plus temporelle.

La formule habituelle des voeux développe le thème de la longévité du pontificat. L'accumulation des troisièmes personnes du singulier ne facilite pas toujours la compréhension. Après une section à l'accompli, le voeu que Dieu réalise sûrement, vient une section à l'inaccompli, comme des promesses. On retiendra les thèmes évangéliques de la voix qui réjouit, telle celle de l'époux ou du berger (Jn 3,28 et 10,3), et des vêtements à la symbolique obscure — que sont ces manches claires?[69]

Un appendice sur les cadeaux reçus termine la Lettre. On aimerait savoir ce que représentaient les deux tableaux et s'ils ont été longtemps conservés.

4. Eschatocole

Il est très court. La Date n'est donnée que dans l'ère copte des Martyrs qui commence à l'avènement de Dioclétien, en 284.[70] L'invocation qui suit est traditionnelle après la mention des Martyrs et rappelle les formules qui terminent les notices du Synaxaire.[71]

---

[67] Sur la date de la lettre et la signification du jour choisi, voir infra à la note 146.

[68] Cf. Mistrih, *op. cit.* n. 43, 348, l. 3 (arabe) et 574 (trad.). Le texte de la citation de la Lettre n'est pas tout à fait le même et ne correspond pas non plus à celui de la liturgie de saint Basile (cf. *[Livre etc.]*, *op. cit.* n. 34, 159).

[69] Allusion peut-être à Ap 6,11 et 7,9. Ici et plus haut, la Lettre développe une intéressante symbolique du vêtement (*libâs*) et de l'habit (*thawb*).

[70] Cf. Venance Grumel, *La chronologie* (Traité d'Études Byzantines I), Paris, 1958, 221.

[71] Dans les lettres patriarcales sélectionnées (cf. OCP 60 (1994) 93), la formule est plus ou moins développée. Souvent elle se réduit à: "Que Dieu nous accorde leurs bénédictions" (LL 4, 6, 7 et 9, avec des variantes). Dans le Synaxaire, on trouve le plus fréquemment "sa prière sera avec nous", mais aussi parfois "la bénédiction de ses prières" etc.

L'*Apprecatio* se réduit à cinq mots. Tout l'eschatocole d'ailleurs donne l'impression d'une concision hâtive; le copiste en tout cas ne l'a pas calligraphié avec autant de soi que le reste. Il faut dire à sa décharge que la place allait manquer au bas du manuscrit.

5. Dispositio postposée

La Lettre aurait dû s'achever avec l'eschatocole. Un billet supplémentaire a été griffonné dans la marge. C'est en fait un mot d'introduction pour le légat du patriarche, l'abbé André, supérieur du monastère de Saint-Antoine.[72]

Le style rugueux ne se laisse pas bien traduire. Les paroles les plus importantes viennent à la fin, pas toujours claires. Nous comprenons que le patriarche établit une comparaison entre la légation pontificale et la sienne. Albert fut envoyé à lui avec une lettre, mais aussi des instructions secrètes à transmettre oralement. De même, Jean XI recommande au pape son légat qui traitera directement avec lui de matières tenues aussi secrètes. L'absence de détermination des troisièmes personnes du singulier entrave à nouveau l'intelligence du texte. Mais le sens général semble acquis.

Pour clore ce commentaire, disons encore un mot des noms propres des personnages contemporains de la Lettre. Dans une note à ses *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Bibliotheca Vaticana*, G. Levi della Vida pensait que l'abbé de Saint-Antoine, en signant sous la forme *Andriyâ l*a version arabe du décret d'union *Cantate Domino*, "cerca di rendere la pronuncia italiana Andrea".[73] Est-ce visé juste? Il est vrai que la forme arabe commune, celle du Synaxaire alexandrin par exemple, s'épèle *Andrâwus*.[74] Le moine qui possédait les quatre codices entrés à

---

[72] Sur les problèmes posés par cette addition, cf. OCP 60 (1994) 110 s. Le mot d'introduction pouvait faire l'objet d'une lettre séparée. Les ambassadeurs de Gabriel VIII décrivent ainsi les documents qu'ils apportent au pape (juin 1597): "il predetto Patriarca nostro mando a Te con sue lettere e la pagina della procura per noi" (cf. Vincenzo Buri, "Il tentativo di riunione della chiesa copta sotto Clemente VIII", CivCatt 1930, III, 406).

[73] Cf. Giorgio Levi della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana* (StT92), Cité du Vatican, 1939, 87 n. 1.

[74] Cf. *Synaxarium Alexandrinum*, éd. et trad. I. (Jacques) Forget, CSCO 47-48-49/Ar.3-4-5 et 78/*Ar.12* = 1ère partie et CSCO 67/Ar.11 et 90/*Ar.13* = 2ème partie, dans la 1ère partie, 36 et 133. Les listes recueillies par Munier, *op. cit.* n. 60, n'ont aucune attestation en arabe du nom d'André.

la bibliothèque pontificale avec le plus ancien fonds s'orthographiait ainsi. D'où vient donc l'influence qui a conduit à la graphie *Andriyâ*?

Si l'on considère les autres noms propres, Eugène, Jean et Albert, on voit que pour les deux premiers c'est la forme gréco-copte et pour le troisième la latine qui dictent la manière de les rendre en arabe. Eugène s'écrit *Awjâniyûs* (l. 33) ou *Affâniyûs* (ligne b de l'adresse) et, à la *nisba, afjanûsî* (l. 28). Le Synaxaire a la première forme,[75] évidemment calquée sur le grec. Les autres reproduisent les sons du grec parlé qui prononçait depuis longtemps la diphtongue initiale avec un f; quant à la perte du i dans la *nisba*, elle s'explique vraisemblablement par la répugnance de l'arabe pour les syllabes surlongues.

Albert est rendu par *Alburṭus* (l. 46 avec vocalisation de la deuxième syllabe, 88, 95 et 106) et la finale est latine, non italienne. Quant à Jean, ce n'est pas la forme courante *Yûḥannâ,* utilisée pour la *nisba* de l'évangéliste (l. 36 avec recul de la troisième longue, *yûḥânî*), mais celle gréco-copte de *Yu'annis* (l. 23, avec vocalisation, et 27**).[76]

On peut maintenant répondre à la note de Levi della Vida qu'André n'a pas cherché à rendre l'italien "Andrea", mais qu'il a suivi son patriarche qui déjà dans la Lettre orthographie son nom *Andriyâ* (l.100 et 109). Ce qui se cache là-derrière, c'est le grec *Andreas*, passé tel quel en copte,[77] avec la chute du s et une finale en â par analogie avec des formes comme *Yûḥannâ*.

La graphie des noms propres utilisée dans la Lettre dévoile le choix de formes volontairement gréco-coptes qui se démarquent de l'usage arabe

---

[75] Cf. *Synaxarium Alexandrinum*, *op. cit.* n. 74, 2ème partie, 28 avec plusieurs variantes en note. Pas d'occurence dans Munier, *op. cit.* n. 60.

[76] Le Synaxaire connaît trois formes de ce nom: يوحنا pour le Baptiste, pour l'Évangéliste et la plupart des autres, cf. *Synaxarium Alexandrinum, op. cit.* n. 74, tome I, e.g. 3, 40 et 187, tome II e.g. 122,148,196; يحنس pour Jean le Petit et quelques autres, cf. id. tome I, 69 etc.; يونس pour le patriarche Jean II et, en variante, pour Jean Chrysostome, cf. id. tome II, 141 et 114, mais il semble bien que la première forme l'emporte. Pour les évêques, cf. Munier, *op. cit.* n. 60, 90: cinq fois la première forme et 17 fois la troisième. Cette dernière réapparaît dans l'éthiopien *Yohannis*. — Pour la *nisba* de saint Marc, on trouve مرقسي à la ligne 24 et مرقصي à la ligne 26: l'alternance des graphies est banale, même si un peu surprenante à trois lignes de distance, cf. e.g. pour la première forme L 3, 1^v l. 5; L 4, 2^v l. 15; pour la seconde L 8, 205, l. 2; L 17,152; L18, 159 (cf. OCP 60 (1994) 93 pour les références exactes). — Quant à la graphie d'Antoine, à la ligne 101, elle est tout à fait traditionnelle.

[77] Cf. Munier, *op. cit.* n. 60, 16, l. 27.

courant. Ce sont des noms ecclésiastiques qui plongent leurs racines dans les périodes apostolique et patristique. Comme tant de fois lors de cette étude, on retrouve ici l'archaïsme plus ou moins délibéré d'une Église dont la tradition commune avec la Grande Église veut se limiter à ce qui précède le Concile de Chalcédoine.

II. ESQUISSE HISTORIQUE SUR LE PATRIARCAT DE JEAN XI

Les pages précédentes de cette monographie ont cherché à présenter le plus adéquatement possible la Lettre de Jean XI à Eugène IV, en la situant aussi bien dans son cadre formel que dans son cadre matériel. Chemin faisant, de nombreux points d'histoire ont déjà été abordés qui ont permis de placer la Lettre dans un contexte précis, le monde arabo-chrétien des Coptes. Dans cette dernière partie, nous voudrions revenir en détail sur les années du patriarcat de Jean XI, car si nous disposons sur son prédécesseur Gabriel V d'une bonne étude en langue européenne,[78] notre patriarche en est réduit à la portion congrue. Or, comme nous le verrons, l'époque de Jean XI mérite bien mieux que cela et c'est seulement quand nous aurons une juste vue d'ensemble de son temps que la Lettre prendra tout son relief.

A. État de la question

La récente *Coptic Encyclopedia* commence ainsi son article consacré à Jean XI: "JOHN XI, eighty-ninth partriarch of the See of Saint Mark (1427-1452). John's life before his selection is unknown. His biography in the *History of the patriarchs* is restricted to the dates of his investiture and decease. In fact, the biographers of that period of the fourteenth century have refrained from dealing with the events of most patriarchal reigns, and we have to look for this material in the contemporary Islamic sources".[79]

De fait, les biographies du 75ème au 113ème titulaire du siège de Marc sont souvent fort limitées dans le recueil appelé *Histoire des patriarches d'Alexandrie* (HP). Il en est ainsi pour Jean XI: "This father John (Yû'ânnis) the patriarch was consecrated patriarch at Cairo (al-Kâhirah) on the sixteenth of (the month of) Bašuns (in the) year one thousand, one hundred and forty-three of the Martyrs. And he remained patriarch for twenty-five years, and he went to his rest on the ninth of the month of Bašuns (in the) year one

[78] Cf. 'Abdallah, *op. cit.* n. 19, l'introduction aux pages 24-42.

[79] Cf. CoptE 4, 1345 b.

thousand, one hundred and sixty-eight of the Martyrs".[80] Eusèbe Renaudot, dont HP est une des sources principales, en dit encore moins.[81] J.M. Vansleb, quant à lui, semble connaître son origine: Jean de Maks.[82] Mais il faut attendre le travail d'édition de textes des XIXe et XXe siècles pour que l'historiographie puisse progresser.

En 1943, K.M. Nakhla publie une brochure où il présente en synopse divers renseignements sur chaque patriarche de sa nation. Pour Jean XI, on apprend que le 89e patriarche est originaire de Maqs au Caire; son nom avant le patriarcat était Faraj; il ne vient pas d'un monastère; le siège du patriarcat est alors à Ḥârat Zuwaîla au Caire; il est enterré au couvent de Khandaq.[83] Onze ans plus tard, Nakhla fait paraître la quatrième livraison de sa *Collection de l'Histoire des Papes Patriarches du siège d'Alexandrie* où il retrace en un long chapitre les vicissitudes du patriarcat de Jean XI.[84] Cette étude bien documentée, basée principalement sur le chroniqueur musulman al-Sakhawî, continuateur de Maqrîzî, n'a malheureusement guère eu d'écho en Occident.[85] Plus récemment encore, après des éditions arabes,

---

[80] Cf. *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, Known as the History of the Holy Church, by Sawirus Ibn al-Mukaffa', Bishop of Al-Asmunin*, éd. et trad. Antoine Khater et Oswald Hugh Ewart Khs-Burmester, vol. III,iii, Le Caire, 1970, 272 (anglais) et 158, lignes 8-12 (arabe). Sur la composition de HP, voir Johannes Den Heijer, *Mawhub Ibn Mansur Ibn Mufarrig et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (CSCO 513/Subs. 83), Louvain, 1989, qui parle des Vies 75 à 113 aux pages 12-13 de son Introduction. Les dates de l'ère des Martyrs ou ère de Dioclétien correspondent au 11 mai 1427 et au 4 mai 1452, cf. Grumel, *op. cit.* n. 70, 221 pour les règles de réduction et 304 pour la correspondance des mois et des quantièmes.

[81] Cf. Eusèbe Renaudot, *Historia patriarcharum alexandrinorum Jacobitarum a D. Marco usque ad finem saec. XIII*, Paris, 1713, 611: "LXXXIX. Joannes".

[82] Cf. Jean-Michel Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie fondée par s. Marc...*, Paris, 1677, 329: "Le 89e fut Amba Jean de Maks".

[83] Cf. Kâmil Ṣâliḥ Nakhla, *Kitâb tarîkh wa jadâwil Baṭârikat al-Iskandarîyat al-qibṭ...*, Le Caire, 1943, 92-93.

[84] Cf. Kâmil Ṣâliḥ Nakhla, *Silsilat târîkh al-bâbawât baṭârikat al-kursî al-iskandarî*, Dayr as-Suryân, 1954, tome IV, 10-42.

[85] Joseph Gill, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959, n'a eu connaissance que de travaux antérieurs à la monographie de Nakhla. L'article de la CoptE, comme on l'a vu, n'y fait aucune allusion, pas plus que celui de Basetti-Sani, *op. cit.* n. 34, 622-643. En revanche, Lucas P. Desager en a tiré profit dans sa contribution "Lettre inédite du pa-

c'est en anglais qu'Iris Habib el Masri publie *The story of the Copts* où elle fait en quatre pages la synthèse de ce que l'historiographie contemporaine de sa nation a réuni sur le patriarche Jean XI et son temps.[86]

Si précieuse que soit la recherche menée par les Coptes, elle n'épuise pas pour autant toutes les sources. On est même en droit de s'étonner que ni Nakhla ni Habib ne soufflent mot de la Lettre de Jean XI à Eugène IV.[87] Ce silence n'est peut-être pas exempt d'un préjugé à l'égard des Catholiques.[88] Il prive en tout cas l'étude historique d'un témoignage de premier ordre, mais d'autres aussi font défaut. Il est donc nécessaire de procéder à un inventaire des sources.

---

triarche copte Jean XI au pape Nicolas V (1450)", *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. II, première partie (StT 232), 41-53, par l'intermédiaire de P. Détré (cf. n. 17 ad loc.).

[86] Cf. Iris Habib el Masri, *The story of the Copts*, publié par The Middle East Council of Churches, s.l.n.d., 429-432.

[87] Si Habib el Masri, id., ne dit rien du concile de Florence, Nakhla, *op. cit.* n. 84, 15-17, en brosse l'histoire à grands traits, mais avec de fâcheuses inexactitudes (par exemple, le patriarche de Constantinople meurt de chagrin avant de rentrer, ce qui rend caduque l'union). Les Coptes y ont envoyé un émissaire qui arrive à la fin du Concile. Pour le disculper de la signature de l'union, Nakhla laisse entendre qu'il n'avait pas d'autre moyen pour retourner en Égypte. Même interprétation chez Manassâ Yûhannâ, *Târîkh al-kanîsat al-qibṭîya*, Le Caire, 1982³, 459, qui cite en traduction plusieurs lignes de l'historienne Butcher. C'est elle qui est d'ailleurs à la base de ces explications fantaisistes, voir Edith Louisa Butcher, *The Story of the Church of Egypt*, Londres, 1897, tome II, 230-231. — Dans CoptE, l'article consacré à Jean XI ne souffle mot sur le concile, mais on trouve une notice très discutable s.v. "Florence, Copts at the Council", cf. 4, 1118b-1119; voir aussi 2, 609a.

[88] Georges Macaire, le future Cyrille II (sur ce personnage, cf. CoptE 2, 601a-602a), avait publié une traduction française de la Lettre de Jean XI, d'après le latin de Labbe et en un style fleuri assez peu fiable, dans la XXXVIIIème conférence de son *Histoire de l'Église d'Alexandrie, depuis Saint Marc jusqu'à nos jours*, Le Caire, 1894, 302-304. Si l'historiographie copte orthodoxe récente est plutôt tendancieuse, la catholique risque de l'être en sens contraire, cf. Iskander Alexandrus, *Târîkh al-kanîsat al-qibṭîya*, s.l.n.d., qui s'inspire manifestement de la conférence de G. Macaire. De son côté, Hanna Malak, "Die koptische Kirche: Ihre Trennung und ihr Einheitsstreben", Kyrios 13 (1973) 36 et n. 47 est beaucoup plus nuancé. Quant au Père Henry Ayrout, "Regards sur le Christianisme en Égypte hier et aujourd'hui", POC 15 (1965) 30, il pèche par trop de sévérité à l'égard de l'abbé André!

B. Les sources

Dans l'état actuel des publications, on peut distinguer quatre groupes parmi les sources historiques sur le patriarche Jean XI.

1. Sources copto-arabes:
   - *Histoire des patriarches d'Alexandrie*[89]
   - *Histoire de la confection du myron*[90]

2. Sources arabo-musulmanes:
   - Maqrîzî (mort en 845H/1442aD)[91]
   - Sakhâwî (mort en 902H/1497aD)[92]

3. Sources éthiopiennes:
   - *Les chroniques de Zara Yacob*[93]
   - *Le livre des miracles de Marie*[94]
   - *Le livre de la lumière*[95]

4. Sources occidentales ou issues d'archives occidentales:
   - *Lettre* de Jean XI à Eugène IV, ici éditée.
   - *Correspondance* d'Albert de Sarteano[96]

---

[89] *Op. cit.* n. 80.

[90] D'après Nakhla, *op. cit.* n. 84, 13-14, qui a utilisé deux manuscrits de la bibliothèque patriarcale du Caire, cf. Fiey, *op. cit.* n. 60, 357, n. 298.

[91] Aḥmad Ibn 'Alî al-Maqrîzî, *Kitâb al-sulûk li-ma'rifat duwal al-mulûk*, ed. Said A. F. Ashour, vol. 4 en trois tomes, Le Caire, 1972-1973. Quand elle existe pour les passages qui nous concernent, nous citerons la traduction qu'en a faite Étienne Quatremère dans ses *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte et sur quelques contrées voisines*, tome second, Paris, 1811.

[92] Al-Sakhawî, *Kitâb al-tibr al-masbûk fî dhaîl al-sulûk*, édition du Caire, 1896. Nous y faisons référence d'après les extraits donnés par Nakhla, *op. cit.* n. 84.

[93] Cf. Jules Perruchon, *Les Chroniques de Zar'a Yâ'eqôb et de Ba'eda Mâryâm, rois d'Éthiopie de 1434 à 1478 (Text éthiopien et Traduction)*, Paris, 1893.

[94] Cf. Enrico Cerulli, *Il libro etopico dei miracoli di Maria e le sue fonti nella letteratura del Medio Evo latino*, Rome, 1943. Sur la formation de ce cycle en France, vers la moitié du XIIe siècle, son passage en arabe et sa réception en Éthiopie, voir encore du même auteur *La letteratura etiopica* (Le letterature del mondo), Milan, 1968³, 81-99, avec ce jugement initial: "certamente la più tipica fra le opere della letteratura etiopica". Les cycles proprement égyptien et éthiopien se rattachent à Dayr al-Maghṭis et Dabra Mitmaq dont on aura à parler plus bas.

[95] *Il libro della luce etc.*, *op. cit.* n. 42.

- *Lettre* de Jean XI à Nicolas V.[97]

La diversité des sources laisse déjà entrevoir la complexité des relations nouées par le patriarcat d'Alexandrie en cette première moitié du XVe siècle. Ce n'est pas seulement au sein de la nation copte et dans ses démêlés avec le pouvoir des Mamelouks que se reflète l'activité de Jean XI, mais aussi avec l'Éthiopie où règne un négus exceptionnel et, comme on le dira plus bas, avec l'Église soeur de Syrie. Quand les Latins vont arriver, ils n'auront pas en face d'eux un patriarche isolé de tout, mais un prélat et une curie patriarcale bien au courant du monde chrétien d'Orient.

C. Le patriarcat de Jean XI

La date de naissance du futur patriarche Jean XI n'est pas connue. La première mention historique que nous ayons sur lui, tirée de l'*Histoire de la confection du myron*, remonte à 1412.[98]

Cette année-là, au couvent de Za'farân près de Mardin, Basile Behnam al-Hadhli est élu patriarche jacobite d'Antioche et prend le nom d'Ignace. "Non content d'adresser au siège d'Alexandrie la synodale traditionnelle, Ignace Behnam vient encore se faire "sacrer" par un groupe d'évêques choisis par son collègue Gabriel V".[99] Ce patriarche copte, qui porte le numéro 88 dans la liste traditionnelle des successeurs de saint Marc et fut à la tête de son Église de 1409 à 1427, est une personnalité bien connue, auteur d'un précieux *Rituel*.[100] En plus des évêques consécrateurs, Gabriel demande au prêtre al-As'ad Abû l'Faraj, ministre de Saint-Mercure, d'assister à la cérémonie qui a lieu dans cette église du Darb al-Bahr, dans l'actuel Vieux-Caire. Reconstruit à la fin du Xe siècle par le patriarche Abraham le

---

[96] *Beati Alberti a Sarthiano Vita et Opera, conscripsit et redegit Franciscus Haroldus, edidit Patricius Duffius.* Il s'agit de la lettre 64 du 1er décembre 1440 envoyée de Rhodes à Eugène IV, cf. 327-329, et de la lettre 67 envoyée de Rhodes à Leonello d'Este (1407-1450, seigneur de Ferrare, Modène et Reggio de 1441 à 1450), cf. 334-340.

[97] Cf. Desager, *op. cit.* n. 85. Elle est datée du 24 janvier 1450. L'original est perdu, mais la traduction contemporaine s'est conservée dans le Ms Latin 4405 de Munich, autrefois à l'abbaye St-Ulrich d'Augsbourg (cf. Desager 42). Ce document de première importance a malheureusement échappé à Tamrat, *op. cit.* n. 45, à Malak, *op. cit.* n. 88, ainsi qu'à Basetti-Sani, *op. cit.* n. 34.

[98] Cf. Nakhla, *op. cit.* n. 84, 7 et Fiey, *op. cit.* n. 60, 356.

[99] Cf. Fiey, ib.

[100] Cf. 'Abdallah, *op. cit.* n. 19.

Syrien (975-978) juste après le légendaire déplacement du Mokattam, le sanctuaire était fameux.[101]

C'est ce même prêtre qui va succéder, quinze ans plus tard, au patriarche Gabriel V sous le nom de Jean XI. Mais la succession de Gabriel ne se fera pas sans problème. Maqrîzî relate en effet que, lorsque le patriarche meurt au début de l'année 1427, on nomme d'abord à sa place un moine du couvent de Shahrân près de Ṭurâ, du nom de Michel.[102] Or, quelques semaines après sa nomination, il faut déjà le remplacer. Voici, dans la traduction ornée d'Étienne Quatremère, la notice de Maqrîzî au premier jour du mois de *rajab* 830 (= 28 avril 1427): ce jour-là, Michel "fut déposé, sur les plaintes que les chrétiens avoient formées contre lui, et remplacé par le prêtre Aboulfaradj. Ce dernier qui avoit exercé l'emploi de maître d'école, dans le faubourg de Maks, s'étoit concilié l'affection des chrétiens, qui souhaitoient extrêmement de l'avoir pour patriarche. Aussitôt après son élection, il prit le nom de Jean".[103]

Cette notice, si brève soit-elle, n'en donne pas moins quelques renseignements précis sur le nouveau patriarche. Son origine d'abord: il vient du Maks, où il était actif dans l'enseignement auprès des enfants, tâche dans laquelle il semble avoir eu du succès. Le mot *maqs* (c'est l'orthographe de Maqrîzî) ou *maks* signifie "douane" et le faubourg du Caire qui portait ce nom se situait au nord de la ville, non loin de l'actuelle place Ramsès. Il s'agissait en fait des installations portuaires qui avaient remplacé celles de Fostat, sises en face de l'île de Roda.[104] K. Nakhla note qu'une fois patriar-

---

[101] Sur Dayr Abû Sayfayn ou Saint-Mercure du Vieux-Caire, voir CoptE 3, 710-711. Le Darb al-Bahr passait devant l'église, cf. le croquis 52 de Paul Casanova, *Essai de reconstitution topographique de la ville d'al Foustat ou Misr* (MIFAO 35), Le Caire, 1919, 197. Sur Abraham le Syrien et la reconstruction de Saint-Mercure, voir Fiey, *op. cit.* n. 60, 350 avec références. Jean XI n'aura pas été le premier patriarche issu de cette église: Gabriel II (1131-1145) y était diacre avant son élection, cf. Petrus ibn Rahib, *Chronicon orientale* (CSCO 45/Ar. 1), ed. Louis Cheikho, Louvain, 1960, 139.

[102] Cf. Maqrîzî, *op. cit.* n. 91, 741, au 19 *jumâda* I 830 = 18 mars 1427. Sur le couvent de Shahrân, voir CoptE 3, 862b-863a.

[103] Cf. Maqrîzî, id., 743 et Quatremère, id., 264.

[104] Sur le Maks, voir l'article de l'EI(F)^2 6, 178-180. Pour le Maks du nord du Caire, voir l'*Historischer Plan* de la ville dans EI(F)^1 1, entre les pages 856-857. Pour le Maks de Fostat, cf. Casanova, *op. cit.* n. 101, 224; à relever que l'église de Saint-Mercure où officiait Abû l'Faraj en 1412 était toute voisine: est-ce que c'est de ce vieux quartier que Jean XI aura quand même reçu sa *nisba*?

che, Jean XI a conservé la *nisba al-maqsî.*[105] Faut-il penser qu'il était vraiment originaire de cet endroit ou bien n'a-t-il gardé cette épithète que pour y avoir si bien oeuvré auprès des jeunes? Quoi qu'il en soit, c'est un prêtre *(qassîs)* de la région du Caire, ami ou pour le moins connaissance du patriarche défunt, actif dans la pastorale citadine et bien apprécié de ses ouailles, qui monte sur le siège de saint Marc.[106]

Maqrîzî est le seul historien à parler du moine Michel comme patriarche. Les listes des pontifes de l'Église copte ne le mentionnent pas.[107] En revanche, certaines listes occidentales, se fondant sur le chroniqueur musulman, le comptent parmi les patriarches.[108] Quant à la date de l'accession de Jean XI au patriarcat, elle diffère aussi de Maqrîzî dans la tradition copte qui retient, peut-être d'après le jour de l'intronisation et non pas celui de l'élection, le 16 Bashans 1143 de l'ère des Martyrs, 11 mai 1427 du calendrier julien.[109]

---

[105] Cf. Nakhla, *op. cit.* n. 84, 10. Quant à la forme مؤنس que Nakhla, ib., lit dans Sakhawî, elle doit être une mauvaise lecture de l'éditeur pour يونس.

[106] Notons encore ici un fait étrange. Le passage de la Lettre qui semble bien être comme la signature de Jean XI, commence par l'article *am-* (ligne 27*), forme du sud-ouest de la péninsule arabique encore attestée aujourd'hui dans une région du Yémen, cf. C. Rabin, *Ancient West-Arabian*, Londres, 1951, 34 et 50 ainsi que Wolfdietrich Fischer et Otto Jastrow, *Handbuch der arabischen Dialekte* (PLO 16), Wiesbaden, 1980, 121. S'il ne s'agit pas d'une simple méprise, faut-il chercher ailleurs, plus au sud, l'origine du patriarche? On pourrait songer à la Nubie, aux contacts fréquents avec l'Arabie, où il y avait deux lieux-dits "al-Maqs", cf. Monneret de Villard, *op. cit.* n. 47, 136-139. Quant à Montague Fowler, *Christian Egypt, Past Present and Future*, Londres, 1901, 111, il décrit Abû l'Faraj comme "a priest in charge of a school in Upper Egypt". D'où tire-t-il cela?

[107] Rien sur lui dans les deux ouvrages de Nakhla, *op. cit.* n. 83 et 84, ni dans Habib el Masri, *op. cit.* n. 87. Rien non plus dans CoptE 6, 1918, ni dans Cannuyer, *op. cit.* n. 34, 177-178.

[108] Cf. Grumel, *op. cit.* n. 70, 445 et, d'après lui, Giorgio Fedalto, *Hierarchia ecclesiastica orientalis* (II), Padoue, 1988, 589.

[109] Cf. Nakhla, *op. cit.* n. 83, 92-93 et *op. cit.* n. 84, 11. Il faut corriger, en les avançant d'une année, les dates indiquées par la plupart des listes occidentales (Grumel, Fedalto, Cannuyer): elles s'appuient sur Marius Chaîne, *La Chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris, 1925, 253, qui reproduit des apostilles faites peut-être pour Vansleb sur un manuscrit qu'il emporta à Paris, publiées par Eugène Tisserant et Gaston Wiet en appendice à Jean Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518-616)*, Paris, 1923, 379.

L'intronisation d'un patriarche de l'Église copte se fait à Alexandrie et le rite pratiqué au moyen âge est bien connu, entre autres grâce à un manuscrit daté de 1364. Il prévoyait alors, au dernier jour des festivités, la réception solennelle par le nouveau patriarche du chef de saint Marc.[110] Or, Maqrîzî relate au mois de *sha'bân* 822 (= août/septembre 1419) que "les Vénitiens enlevèrent la tête de S. Marc l'évangéliste. Les chrétiens jacobites furent irrités et affligés de ce vol, qu'ils regardaient comme portant à leur religion un très-grand préjudice. En effet, lorsqu'un patriarche étoit élu, il se rendoit à Alexandrie, où on lui mettoit cette tête entre les bras. Ils étoient persuadés que, sans cette formalité, sa nomination n'eût point été valable".[111] Même si le chroniqueur exagère peut-être la portée canonique de ce rite, il n'en reste pas moins que l'intronisation de Michel, puis celle de Jean XI, quelque temps plus tard, ont dû se priver d'un geste hautement symbolique et cela du fait de la malice des Occidentaux.

Si le vol du chef de saint Marc relève de l'anecdote, la notice que Maqrîzî consacre au patriarche Gabriel V contient un passage nettement plus important pour la vie du patriarcat, puisqu'il touche l'aspect économique. On y lit en effet: "Auparavant, les rois d'Abyssinie envoyoient chaque année au patriarche d'Alexandrie des sommes d'argent considérables; mais du temps de Gabriel, ils renoncèrent à cette coutume, à cause du peu de considération qu'ils avoient pour ce prélat qu'ils méprisoient commme ayant été jadis écrivain, et ayant, en cette qualité, coopéré aux vexations exercées contre ses semblables".[112] Les raisons qui ont poussé le négus Isaac, qui régna de 1413 à 1430, à supprimer son aide financière sont sûrement d'un autre ordre que le simple mépris.[113] Quelles qu'elles soient, elles indiquent

---

[110] Cf. *The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria (Text According to Ms. 253 Lit., Coptic Museum)* (PSAC.T), ed. Oswald Hugh Ewart Khs-Burmester, Le Caire, 1960, 46 (texte copte) et 83 (traduction). Autres références dans 'Abdallah, *op. cit.* n. 19, 39, n. 50. Voir aussi l'article d'Otto F.A. Meinardus, "An Examination of the Traditions Pertaining to the Relics of St Mark", OCP 36 (1970) 348-376, qui ne connaît pas la notice de Maqrîzî. En 1677, Vansleb, *op. cit.* n. 82, 169, écrit: "Mais aujourd'hui, n'ayant plus cette tête, ils ne peuvent plus faire cette cérémonie". On reparle pourtant du chef de saint Marc sous le patriarche Pierre VI (mort en 1726) qui cache la précieuse relique en un lieu sûr de l'église patriarcale d'Alexandrie, cf. Nakhla, *op. cit.* n. 84, tome V (1954) 11.

[111] Cf. Maqrîzî, *op. cit.* n. 91, 505 et Quatremère, id., 262-263.

[112] Cf. Maqrîzî, id., 760 et Quatremère, id., 263.

[113] Cf. les remarques de 'Abdallah, *op. cit.* n. 19, 38.

en tout cas deux choses: des relations régulières entre l'Éthiopie et le patriarcat copte; un soutien plus que théorique apporté à l'Église mère. On ne sait rien sur l'attitude d'Isaac à l'égard du nouveau patriarche Jean XI. Les temps n'étaient pas encore venus où son glorieux successeur allait prendre l'initiative de diriger les événements.

Le nouveau patriarche avait encore à accomplir au début de son mandat une formalité administrative d'une extrême importance, celle de se voir confirmer par le sultan.[114] Au diplôme d'investiture qu'il recevait alors, le *tawqî'*, était joint toute une série de recommandations, la *waṣîya*. L'encyclopédiste égyptien al-Qalqashandî (mort en 821H/1418aD) nous a conservé dans son ouvrage sur l'art du secrétaire des modèles de ces diplômes, d'après ce qu'il lisait chez son devancier al-'Umarî (mort en 749H/1348aD). Il cite tout au long la *waṣîya* conçue pour le patriarche melkite d'Antioche et se contente d'indiquer les changements opérés dans celle qui était destinée au patriarche copte. Outre les recommandations qui visent à la bonne marche des affaires intérieures (jugement impartial, droiture de vie, surveillance des couvents etc.), une clause est ajoutée sur les relations avec l'extérieur: "Attention! oh attention! qu'il ne donne point asile aux étrangers suspects qui se présentent à lui; et qu'il s'abstienne de nous celer les irrégularités dont la connaissance lui vient de loin ou de près. Qu'il se garde soigneusement de cacher une lettre à lui adressée par quelque souverain, ou de leur écrire, ou de commettre rien de semblable. Qu'il évite la mer et ne s'y expose pas, car il s'y noierait...".[115] Cette dernière phrase est modifiée ainsi pour le patriarche copte: "qu'il évite ce qui pourrait lui causer du mal et qu'il prenne garde à ce qui lui arrive en secret de la part de l'Éthiopie, en sorte que s'il le peut, il n'hume pas les effluves du sud: qu'il sache que cette substance, même abondante, est négligeable. Qu'il ne fasse pas cas de la puissance du Soudan, car certes Dieu a rendu le Signe de la nuit obscur et le Signe du jour lumineux (cf. Sourate 17,12)".[116] Bref, le patriarche copte reçoit l'ordre formel d'éviter tout contact avec la Nubie et l'Éthiopie, en plus de la prudence qu'il doit observer à l'égard des autres puissances étrangères. C'est à tout cela que Jean XI s'engage envers les autorités musulmanes.

---

[114] Cf. Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (RILOB 10), Beyrouth, 1958, 214-218.

[115] Cf. al-Qalqashandî, *Subḥ al-a'sha fî sinâ'at al-anshâ*, édition du Caire, 1913-1922, vol. 11, 394-395, traduit par Fattal, *op. cit.* note précédente, 217.

[116] Cf. Qalqashandî, id., 404-405.

En ces années, l'Égypte est gouvernée par un sultan mamelouk circassien de la dynastie des Bordjites, al-Ashraf Barsbây (1422-1438).[117] Le grand déferlement de Timor Lenk, notre Tamerlan, dans les possessions de Syrie, bien qu'il ait épargné l'Égypte, entraîne avec lui le déclin de l'empire mamelouk. La politique extérieure des sultans vise à leur assurer le monopole du commerce maritime et à empêcher toute alliance entre Chrétiens qui leur serait funeste. Barsbây, hostile aux Catalans, renouvelle dès 1422 le traité avec les Vénitiens.[118] Sa convoitise des richesses ainsi que des raisons politiques et commerciales le poussent à conquérir l'île de Chypre, dont le roi Janus est capturé et emmené au Caire. Il n'en repartira que moyennant un tribut annuel (1427). Cette expédition éclair incite le négus Isaac à envoyer des émissaires en Europe pour demander des experts militaires, tout en proposant une alliance contre l'Islam. Au retour de la mission, son chef 'Ali Tabrizî, un marchand persan, est appréhendé et c'est un véritable procès politique qui a lieu au Caire en mars 1429. Tabrizî est condamné à mort tandis que le héraut proclame: "Tel est le châtiment de quiconque vend des armes à l'ennemi et joue sur les deux religions".[119] Il ne semble pas que l'on ait alors inquiété le patriarche copte,[120] mais cette affaire créait un sérieux précédent.

En 1430, Jean XI reçoit la visite du patriarche syrien Ignace IX Behnam, celui-là même dont il avait assisté à la consécration dix-huit ans plus tôt. Ensemble ils célèbrent la Semaine Sainte pendant laquelle ils confectionnent et bénissent le myron, car on n'en avait bientôt plus en Syrie.[121] Cet acte

---

[117] Sur Barsbây, cf. l'ouvrage de Aḥmad Darrag, *L'Égypte sous le règne de Barsbay (825-841/1422-1438)*, Damas, 1961.

[118] Cf. Georg Hofmann, "Kopten und Aethioper auf dem Konzil von Florenz", OCP 8 (1942) 6 et en général, pour la politique de Barsbay en Méditerranée, le chapitre IX de Darrag, *op. cit.* note précédente.

[119] Cf. Maqrîzî, *op. cit.* n. 91, 795-796 et 797, et Quatremère, id., 277-278. Voir aussi Gaston Wiet, "Les relations égypto-abyssines sous les sultans mamlouks", BSAC 4 (1938), 127-128, d'après l'historien Taghrî Birdî (mort en 874H/1469aD): la mission est confirmée par des sources occidentales.

[120] Dès que les sultans avaient maille à partir avec l'Éthiopie, le patriarche copte, chef spirituel des Éthiopiens, risquait des représailles, cf. Wiet, id.,122-124: vers 1325, 1360, 1381, le patriarche est contraint d'écrire au négus; le 3 mai 1419, Gabriel V est mandé par le sultan et doit essuyer ses insultes.

[121] Cf. Nakhla, *op. cit.* n. 84, 13-14 et Fiey, *op. cit.* n. 60, 358. Le myron ou saint chrême n'est consacré aujourd'hui dans les Églises copte et syrienne qu'au moment où il

liturgique est d'importance exceptionnelle aux yeux des deux Églises qui ont pour le saint chrême une vénération à l'égal de celle qu'ils portent envers l'eucharistie.[122] Pour les patriarches, consacrer ensemble le myron avait une profonde signification et manifestait devant tous la pleine communion de foi.[123]

Si Jean XI peut se réjouir de ces liens amicaux tissés avec l'Église soeur de Syrie, il va bientôt pourvoir profiter d'un puissant protecteur issu de l'Église fille d'Abyssinie. "In many ways", écrit T. Tamrat, "the advent to power of Zär'a-Ya'iqob in 1434 was a godsend to the Ethiopian Church".[124] Malgré la pauvreté des sources, il semble bien que l'on puisse en dire presque autant pour l'Église copte. Non pas que l'avènement de Zara Yacob, le Constantin d'Éthiopie, ainsi qu'il se plaisait à se nommer lui-même, ait marqué une renaissance de la chrétienté d'Égypte: ni la situation économique catastrophale, ni le gouvernement mamelouk aux abois ne l'auraient rendu possible; ce sera même, bien au contraire, un temps tout particulier d'épreuves et de persécutions. Mais ce qui change, c'est le passage d'un certain isolement à l'ouverture. Malgré les avertissements menaçants de la *waṣîya*, Jean XI pourra compter sur un protecteur à l'envergure comme à l'ambition internationales. Le négus avait même ses "agents" sur place, puisque des moines abyssins habitaient au quartier de Ḥârat Zuwaîla, près de la rési-

---

va manquer, cf. Kopp, *op. cit.* n. 4, 108-110 et Baby Varghese, *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne* (CSCO 512/Subs.82), Louvain, 1989, 310-311; mais de Jean I d'Antioche à Bar Hebraeus, c'est-à-dire du VIIe à la fin du XIIIe siècle, la tradition syrienne permettait une consécration annuelle. Est-ce qu'à l'époque d'Ignace IX l'usage copte, toujours plus restrictif, s'était mis à l'emporter en Syrie aussi?

[122] Voir Kopp, id., 110 et Varghese, id., 330.

[123] La théologie syrienne a développé une interprétation christologique du myron que Varghese, ib., résume ainsi: "le myron, «une seule huile composée» de deux sortes d'huiles (l'huile d'olive et l'huile de baume) a été régulièrement présenté comme le symbole du Christ, confessé dans l'Église Syrienne Orthodoxe en une seule nature divino-humaine". Rien de tel chez les Coptes, semble-t-il, où l'interprétation est toute pneumatologique. On a même parlé de "a Real presence of the Holy Spirit in the Holy Myron after its consecration", cf. Oswald Hugh Ewart Khs-Burmester, *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of her Sacraments* (PSAC.T), Le Caire, 1967, 221.

[124] Cf. Tamrat, *op. cit.* n. 45, 221.

dence patriarcale du Caire; ce sont eux qui ont dû jouer le rôle d'intermédiaires entre le patriarche et Zara Yacob.[125]

La première intervention connnue du négus dans les affaires égyptiennes date de 1437. Cette année-là, plus précisément le 18 novembre, une lettre de Zara Yacob parvint au sultan, "dans laquelle il faisoit à ce prince les protestations les plus amicales, et l'invitoit à traiter favorablement les chrétiens, et à faire respecter leurs églises".[126] Le rappel venait à point, puisque quelques mois auparavant, au 4 février, Maqrîzî notait dans sa chronique la destruction d'une église de Shubrâ, alors faubourg du Caire; le sanctuaire fut pillé et des ossements de martyrs brûlés.[127] Mais la lettre du négus ne semble pas avoir eu grand effet et Barsbay, toujours en quête d'entrée fiscale, va pressurer davantage encore les non-musulmans.

Alors que la peste fait rage pour la deuxième fois pendant son règne, le sultan accepte, au mois de *ramadân* 841 (février-mars 1438), la proposition d'un individu douteux qui devient inspecteur des successions et confisque en faveur de l'État les biens des Juifs et des Coptes tombés en déshérence. "Avant cette époque", relève Maqrîzî, "le patriarche d'Alexandrie et le chef des juifs avoient seuls l'inspection des biens que laissoient en mourant ceux de leurs religions". A l'occasion, on perquisitionne dans les maisons pour en retirer tout ce qui contient du vin. Plus grave encore: le couvent d'al-Maghṭis, qui est le lieu d'un pèlerinage marial très fréquenté dans le Delta, est réduit en cendres.[128]

---

[125] Sur les différentes résidences du patriarche au cours des siècles, cf. CoptE, 6, 1912-1913. De Jean VIII (1300-1320) à Matthieu IV (1660-11675), elle se trouve au quartier de Zuwaîla. Des moines éthiopiens séjournaient au même endroit, cf. Tamrat, *op. cit.* n. 45, 251, n. 3 et Salvatore Tedeschi, "Etiopi e Copti al Concilio di Firenze", AHC 21 (1989) 389. Il y avait encore d'autres communautés en Égypte, "but it is apparent from a short note belonging to the reign of Patriarch Yohannis (1484-1524) that the Jerusalem group had supremacy over the rest" (Tamrat ibid.) — C'est probablement aux moines de Zuwaîla que le légat Albert de Sarteano fait allusion quand il rapporte du négus: "sua tamen permulta in Agypto (sic) didicimus, ab his qui se illum vidisse, et sua omnia nosse profiterentur". (Cf. *op. cit.* n. 96, 338b.)

[126] Cf. Maqrîzî, *op. cit.* n. 91, 1024 et Quatremère, id., 279.

[127] Cf. Maqrîzî, id., 1007.

[128] Cf. Maqrîzî, id., 1034 et Quatremère, id., 264-265. En fait, la confiscation des biens d'un Chrétien mort sans héritier est déjà stipulée dans le fameux décret de 1354 contre les non-musulmans, cf. M. Perlmann, "Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamlûk Empire", BSOAS 10 (1940-1942) 855. — Sur Dayr al-Maghṭis, le Couvent du Bassin, voir CoptE 3, 818-819. Situé dans le Delta, au nord de Bilqas, le sanctuaire était

Tous ces événements précipités, dans un même mois, ne sont-ils dûs qu'à la convoitise de Barsbay et à un retour des scrupules religieux vers la fin de sa vie, ou bien ont-ils un lien plus subtil avec l'intervention de Zara Yacob? Dans l'état des sources, il est bien difficile d'y répondre. Quoi qu'il en soit, la destruction d'al-Maghṭis sera l'occasion, quelques années plus tard, d'une action plus directe du négus, averti par le patriarche.

Barsbay meurt le 7 juin 1438, après voir nommé l'*atabeg* (chef d'armée) Jaqmaq régent de son fils héritier Yûsûf. Mais bien vite, Jaqmaq réussira à s'assurer seul le pouvoir.[129] Pour les Chrétiens comme pour les Juifs commence alors une période d'oppression ininterrompue. Vers la fin de cette terrible année, "le patriarche des jacobites fut dénoncé, en présence du sultan et des kadys, comme s'étant approprié les biens des chrétiens qui étoient morts sans laisser d'héritiers. Il répondit qu'il avoit un titre qui lui assuroit ce privilège. On le fit reconduire chez lui sous bonne garde, afin de vérifier si ce qu'il avoit avancé étoit véritable. Après quoi, l'on réduisit presque à rien les droits qu'il prétendoit avoir sur les héritages"[130]: suite logique de la politique adoptée par Barsbay quelques mois auparavant. Comme si cela ne suffisait pas, on détruisit dans les mêmes jours une partie de la vénérable église de la Mo'allaqa, dans l'actuel Vieux-Caire.[131] En septembre 1439, les églises de Damiette, dans le Delta, sont livrées au pillage, après qu'on a exécuté un chrétien séditieux qui avait cru échapper à son sort en feignant de se convertir.[132]

C'est dans ce contexte à la fois tendu (la pression mamelouke ne faiblit pas) et conforté (Zara Yacob s'interpose en *defensor fidei*) que la légation d'Eugène IV arrive au Caire en été 1440.[133] Le Franciscain Albert de Sar-

rattaché au souvenir de la Fuite en Égypte: Jésus y aurait laissé l'empreinte d'un talon dans la pierre. Pèlerinage très fréquenté au Moyen Age, il ne survécut pas à la ruine, mais il est probable qu'il fut transféré à Dayr Sitt Dimyâna, à trois jours de marche de là.

[129] Sur Jaqmaq, qui règne de 1438 à 1453, voir EI(F)² 2 (1965) 6.

[130] Cf. Maqrîzî, *op. cit.* n. 91, 1098 et Quatremère, id., 265-266.

[131] Cf. Maqrîzî, ib.

[132] Cf. Maqrîzî, id., 1169 et 1170-1171.

[133] Pour la chronologie de la mission, cf. Santoni, *op. cit.* n. 57, 186-199, dont les recherches ont renouvelé la question. La date exacte de l'arrivée n'est pas connue: le 15 mai, la légation est encore à Rhodes et la mission au Caire est "à peu près terminée le 1er septembre" (192).

teano en est le chef.[134] Quelques Frères l'accompagnent, parmi lesquels probablement le gardien du couvent de Beyrouth qui doit lui servir d'interprète.[135] De Florence, Albert a emporté plusieurs documents du Concile et des lettres, dont une adressée à Jean XI.[136] Le pape y invite avec insistance le patriarche à se réjouir de l'union entre les Églises grecque et latine conclue en un concile oecuménique. Il présente le Frère Albert comme son légat, habilité à traiter avec Jean XI "secretius".[137] Nul doute que le patriarche désirera de tous ses voeux "ut ecclesia catholica, toto terrarum orbe diffusa, una sit, idem sapiat idemque sentiat, atque sub uno pastore grex unus fiat". Même si l'empereur Jean Paléologue est nommé une fois, le pape se garde bien de toute allusion politique. La lettre se veut purement ecclésiastique.

Le but de l'union avec les Coptes et, partant, avec les Éthiopiens, n'était pourtant pas que religieux.[138] Mais à Florence, on savait bien que l'entrée de la mission en Égypte ne s'accomplirait qu'avec le consentement du pouvoir mamelouk. Il fallait donc éviter, ou du moins tromper la censure musul-

---

[134] Sur le bienheureux Albert de Sarteano, outre Santoni, *op. cit.* n. 57, passim, voir la bibliographie réunie par Amleto Spicciani dans StFr 82 (1985) 359-365.

[135] Cf. Santoni, *op. cit.* n. 57, 187-188; Tedeschi, *op. cit.* n. 125, 385. Sur la question des interprètes, cf. Georg Hofmann, "Le Concile de Florence et la langue arabe", POC 2 (1952) 143-144. La Lettre (lignes 55-59) laisse entendre que Jean XI en confia la traduction à la légation pontificale et à des marchands vénitiens. Basetti-Sani, *op. cit.* n. 34, veut que l'aventurier Nicolas Conti "si prestà ad essere l'interprete del legato apostolico per la lingua araba" (628, n. 9). Voir contra Santoni, 194, n. 5. Levi della Vida, *op. cit.* n. 73, 88, n. 1, remarque qu'Albert avait séjourné assez longtemps en Terre Sainte pour avoir appris "un po' d'arabo".

[136] Voir la liste des principaux documents dans Santoni, *op. cit.* n. 57, 188, n. 1. La lettre à Jean XI, datée du 26 juillet 1439, est reproduite au n° 195 des *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes* (CFl 1), ed. Georg Hofmann, Rome, 1940, 1944, 1946.

[137] Id. page 87, ligne 24. Même précaution dans la lettre destinée au négus, n° 208, page 100, lignes 14-15: qu'il ait pleine foi dans les émissaires "tam circa praedicta quam etiam circa quedam secretiore parte nostra". Albert est bien envoyé en mission secrète!

[138] Santoni, *op. cit.* n. 57, 187, décrit parfaitement l'enjeu de la mission, même s'il exagère la tension entre Florence et Bâle après l'union avec les Grecs: "Le but est double: accroître le prestige et l'autorité de la papauté engagée dans un conflit extrême avec le concile de Bâle; prendre à revers l'Islam à un moment où les Turcs se montrent très menaçants en Méditerranée orientale".

manc.[139] Comment Albert a-t-il réussi à déjouer sa vigilance? Le fait est qu'il y parvint et que les négociations ont bien eu lieu au Caire.

Pour connaître la nature des entretiens du légat avec le patriarche, il n'y a malheureusement que les maigres allusions de la Lettre de Jean XI et de celles qu'Albert écrivit de Rhodes au pape et à son ami Leonello d'Este. Dans sa Lettre, le patriarche dépeint avec lyrisme l'accueil de la missive pontificale (laquelle? pense-t-il à la lettre à lui adressée ou à la bulle d'union *Laetentur Caeli*?) et relève qu'un délai a été accordé pour la traduire (ligne 60). Ce temps fut sans doute employé pour les négociations secrètes. Albert rencontra souvent le patriarche et s'enquit de la foi des "jacobites".[140] Mais force est de constater que dans ses propres lettres, il parle beaucoup plus de l'Éthiopie et de son empereur que des discussions théologiques au Caire. Il semble que le fer de lance de la mission ait bien été le contact recherché avec la puissance mythique du Prêtre Jean.[141]

En plus des négociations, il fallait aussi trouver un émissaire égyptien qui remplît à Florence la fonction d'Albert auprès du patriarche. Le choix, apparemment difficile à cause des dangers à encourir,[142] se porta sur l'abbé des

---

[139] Cf. Santoni, id., 192-194. Albert, dans la lettre à Eugène IV du premier décembre 1440, s'excuse de ne pouvoir écrire tout au long ce qu'ont été "pericula ingrediendi ad Saracenos, et difficultas egrediendi ab eis, ac postremo labor inter eos latendi" (*op. cit.* n. 96, 327ab). Il avoue que, d'une manière ou d'une autre, il s'est caché des Musulmans.

[140] Cf. id., 338b: "Nam de Patriarcha illo suo, cum quo fidei causam agentes, saepe et multum locuti sumus etc". Dans ce passage, Albert rapporte que le patriarche réside au Caire et que "in his, quae ad Deum pertinere videntur, hoc est in spiritualibus curis, Patrem eum esse et Pastorem, et caput duarum illarum Prouinciarum" (339a), c'est-à-dire l'Égypte et l'Éthiopie. Plus bas, Albert parle avec peu de considération du siège de saint Marc ("veterem illam, sed ut ego sentio, vere vacuam Sedem"). Même sévérité à l'égard de la foi des Jacobites: "cum in plurimis, maximisque articulis impingentes, a regula fidei periculose valde, atque obstinate aberrent" (337a).

[141] L'idée d'une alliance militaire avec l'Éthiopie contre l'Islam est déjà proposée en 1317, cf. Tamrat, *op. cit.* n. 45, 252. L'Occident ne cessera, dès lors, de songer à cette possibilité et les négus y penseront aussi, comme le prouve la mission à l'issue malheureuse envoyée par Isaac.

[142] Cf. Albert, *op. cit.* n. 96, 328a: "Inter multos autem suos, ac pene dixerim inter omnes, hic solus est ausus laborem ad te veniendi, et discrimen arripere, alijs supra modum verentibus furibundam insaniam infidelium, quibus si palam fieret negotium fidei, solam crudeliorem mortem adiunctam omnium Christianorum Aegypti essent et venientibus et remanentibus illaturi". Il y a là une certaine exagération dont Albert a pu être victime. Voir plus haut l'aventure d''Alî Tabrizî: lui seul est inquiété alors qu'il "joue" sur

monastères de Saint-Antoine et Saint-Paul, plus célèbres aujourd'hui sous l'appellation de monastères de la Mer Rouge. Son nom était André.[143] C'est lui qui accompagnera Albert jusqu'à Florence où il signera, au nom du patriarche, de la nation copte et en son nom, le décret d'union *Cantate Domino*.[144]

Avant le départ de la mission, le patriarche convoque un synode pour faire ratifier par le clergé et les représentants du laïcat (les "archontes", comme dira la Lettre, ligne 65) l'ambassade auprès d'Eugène IV. L'assemblée se réunit en l'église alors patriarcale de Notre-Dame à Ḥârat Zuwaîla. On ne peut dire à quel moment cela eut lieu,[145] mais la Lettre en est l'ex-

---

les deux religions. D'autre part, la puissance tant vantée du négus devait justement protéger les Chrétiens d'Égypte!

[143] Cf. Albert, id., 328a: "Caput vero legationis praedictae est vir quidam Andreas nomine... Hic cum sit Abbas centum et eo amplius Monachorum etc". Sur le fameux monastère de Saint-Antoine, cf. CoptE, 3, 719-729. En 1422, il abritait une cinquantaine de moines, id. 722a. Même en comptant ceux de Saint-Paul, plus petit, on arrivera difficilement au chiffre majoré de cent moines.

[144] Cf. le texte de la bulle dans *Epistolae etc.*, *op. cit.* n. 136, n° 258, page 65, ligne 24: "Nomine igitur prefati domini patriarche omniumque Iacobinorum ac meo" et sur l'arabe (Cassetta Cesarini Doc. Concil. XV, 22r, l. 7-8): (sic) ولاجل هذه باسم الباطريرك المذكور وساير اليعاقبة وعلى اسمي انا... Quant aux sept petites lignes de sa signature, elles ont suscité des commentaires peu flatteurs, cf. Basetti-Sani, *op. cit.* n. 34, 641: "con mano apparentemente di principiante" et Ayrout, *op. cit.* n. 88, 30: "semble avoir été écrit par un enfant". — A l'époque, André se dit "etate iam gravis", cf. ODM, n° 41, page 63, ligne 13. Une dizaine d'années plus tard, il sera pourtant prêt à repartir d'Égypte pour l'Europe. Notons encore que si les livres dont on parlera à la note 151 lui ont vraiment appartenu, André n'était pas sans culture. D'autre part, un de ces manuscrits, autographe d'un moine anonyme de Saint-Antoine daté de 1396, contient un traité sur l'eucharistie qui fait preuve d'originalité et d'une bonne connaissance de la littérature patristique grecque et copte, cf. Alfonso 'Abdallah, "Un trattato inedito sulla ss. Eucaristia (MS. Vat. Ar. 123, 1396 A.D.). Testo originale e traduzione", SOC.C 12 (1967) 343-534. Au cas où il l'aurait écrit très jeune, André pourrait en être l'auteur.

[145] Basetti-Sani, *op. cit.* n. 34, 632, avance, sur la base de l'importance de la fête et du concours de peuple qu'elle entraîne, le 22 août, célébration de l'Assomption. Mais le 16 *Misra* 1156 de l'ère des Martyrs correspond au 9 août 1440 du calendrier julien, et non au 22 des années grégoriennes. C'est trop tôt, car cela ferait plus d'un mois entre le synode et la Lettre. On aimerait, avec Georg Hofmann, "La Chiesa copta ed Etiopica nel Concilio di Firenze", CivCatt 1942, II, 145, que le synode ait eu lieu le 9 septembre (corriger le quantième d'Hofmann), date de la Lettre, mais il n'y a aucun indice sûr.

pression et sa date,[146] même si elle ne correspond pas au synode, est hautement significative.

Le 12 *Tût* en effet, l'Église copte fait mémoire du Concile des 200 à Éphèse, le dernier des trois conciles oecuméniques qu'elle reconnaît.[147] Les offices et la messe sont les mêmes qu'à la fête du Concile de Nicée. Le thème de la joie dans la foi domine les lectures; quant à l'évangile de la messe, c'est la confession de Césarée et les pouvoirs donnés à Pierre.[148] Le Synaxaire, de son côté, dénonce les erreurs de Nestorius et relève l'action de Cyrille d'Alexandrie qui a enseigné la vraie doctrine d'"une unique nature de Dieu le Verbe incarnée".[149]

En choisissant la date du 12 *Tût* pour écrire la Lettre à Eugène IV, Jean XI et son entourage ont voulu souligner d'une part le rôle de Pierre qui confesse la foi et devient fondement de l'Église et d'autre part le rôle de Cyrille qui défend la foi et affirme le dogme christologique reçu par l'Église copte. Derrière une date d'apparence innocente, c'est tout un programme théologique et ecclésiologique qui se dessine. On aurait tort de sous-estimer la portée de la vie liturgique dans une Église profondément marquée par le monachisme et la célébration des Heures et de la divine liturgie, pendant lesquelles Écritures et Synaxaire sont lus.[150]

---

[146] Rappelons que la Lettre est datée du 12 *Tût*, ce qui correspond, en 1440, au vendredi 9 septembre. Tous les auteurs depuis Giustiniani, *Acta sacri oecumenici Concilii Florentini*, Rome, 1638, 352, datent la Lettre du 12 septembre, erreur commise à Florence même lors de sa traduction. Basetti-Sani, *op. cit.* n. 34, 628, est le premier à indiquer le jour correct.

[147] Cf. Maurice de Fenoyl, *Le sanctoral copte* (RILOB 15), Beyrouth, 1960, à la page 64 pour le 12 *Tût* et à la page 44 pour les conciles fêtés: Nicée, Constantinople, Éphèse et un concile local. Pour les limites de la tradition dans la théologie copte, voir G. Giamberardini, *op. cit.* n. 4, 235.

[148] Voir de Fenoyl, *op. cit.* note précédente, 44, pour les références scripturaires. A côté d'Abraham le croyant (Rm 4,13 - 5,5), la figure de Pierre s'impose non seulement avec Mt 16,13-19, mais aussi avec la Prima Petri (1,3-12) et le Concile de Jérusalem (Ac 11,15-24).

[149] Cf. *Synaxarium Alexandrinum*, *op. cit.* n. 74, tome I, pages 19-20 (texte) et 22-23 (traduction). On aura reconnu le fameux "Schlagwort" cyrillien μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, cf. l'article "CYRILLUS von Alexandrien", TRE VIII (1981) 258, l. 19.

[150] Le Synaxaire est lu pendant la divine liturgie après la troisième épître, toujours tirée des Actes des Apôtres. S'il n'y a pas de liturgie au matin, il est lu à l'office de l'encens du soir. Cf. Kopp, *op. cit.* n. 44, 125 et Hanna Malak, "Les livres liturgiques de

Une fois le synode passé et la Lettre confiée à la nouvelle légation formée d'Albert et sa suite, de l'abbé André et de quelques moines, l'ambassade se met en route.[151] Parmi les moines, il y avait des Éthiopiens qui s'en allèrent à Jérusalem recevoir les instructions de l'abbé Nicodème dont ils dépendaient.[152] Après un voyage particulièrement long où les imprévus fu-

l'Église copte", *Mélanges Eugène Tisserant* (StT 233), Cité du Vatican, 1964, vol. 3, 12. Mais le 12 *Tût* tomba un vendredi cette année-là, jour assuré de liturgie (cf. Hans Quecke, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (PIOL 3), Louvain, 1970, 9, n. 52) d'autant plus que l'activité sociale connaît une pause en ce jour de prière pour les Musulmans.

[151] Si le légat pontifical avait apporté des cadeaux à Jean XI (cf. Lettre, lignes 87-89), il semble bien qu'Albert ne soit pas reparti les mains vides. Dans les recherches qu'il a menées sur les plus anciens fonds de manuscrits orientaux de la Vaticane, Giorgio Levi della Vida a remarqué que tous les codices arabes et coptes "sono cristiani, o sono stati in possesso di cristiani, e provengono tutti, con certezza o con grandissima probabilità dall'Egitto" (cf. *op. cit.* n. 73, 83). Or, quatre d'entre eux ont appartenu à un André du monastère de Saint-Antoine (87): un Euchologe (Copt 17), une grammaire et des homélies pascales (Ar 92), un compendium d'oeuvres théologiques de Yaḥyâ Ibn 'Adî (Ar 134) et la feuille du début de l'*Apologie* de Bûlus al-Râhib (Ar 1481). Sur la base de ces indices et d'autres encore, Levi della Vida pense que ce premier fonds est arrivé avec la légation de l'abbé André au concile de Florence (84-85). Les 57 codices constituent une véritable anthologie arabo-chrétienne, mais les oeuvres musulmanes ne manquent pas. Qui aura fait le choix? Albert aura-t-il été sollicité dès avant son départ pour ramener des livres? Cela confère en tout cas à la mission une touche culturelle et intellectuelle qu'il faut noter.

[152] Cf. Albert, *op. cit.* n. 96, 329a: "Ex his autem omnibus (sc. Aethiopibus) ordine instituto, per iter Hierosolymitanum, sex Aethiopes venturos ad nos Rhodum expectabamus etc". Sur la lettre de Nicodème au pape et les problèmes qu'elle soulève, voir Enrico Cerulli, "L'Etiopia del secolo XV in nuovi documenti storici", AfIt 5 (1933) 57-112 et Tedeschi, *op. cit.* n. 125, 393-394, qui résume bien en deux mots le sens de l'ambassade éthiopienne à Florence: *ad referendum.* Au Concile, on n'a jamais vraiment su distinguer les deux missions, copte et éthiopienne, et il semble que cela se reflète même dans la bulle *Cantate Domino.* L'Église romaine, y est-il dit, "omnes ergo post illud tempus (i.e. post promulgatum evangelium) circumcisionis et sabbati reliquorumque legalium observatores alienos a Christi fide denuntiat" (cf. *Epistolae etc., op. cit.* n. 136, n° 258, page 50, lignes 15-17). Certes, le samedi est un jour important chez les Coptes, cf. Jacob Muyser dans l'appendice à Togo Mina, *Le martyre d'Apa Epima*, Le Caire, 1937, 89-111. Mais en Éthiopie, on était alors en pleine querelle sur la sabbat (cf. Tamrat, *op. cit.* n. 45, 224-230) et on sait que cette question fut traitée dans les discussions théologiques avec la mission copto-abyssine à Florence (cf. Bartolomeo Nogara, *Scritti inediti e rari di Biondo Flavio* (StT 48), Rome, 1927, 26). Comment ne pas voir dans la bulle un écho précis à cela?

rent nombreux, la légation copto-abyssine arrive à Florence en août 1441. L'histoire de la réception de l'ambassade par le Concile et des discussions qui aboutirent à la bulle *Cantate Domino* du 4 février 1442, scellant l'union des Coptes à l'Église de Rome, a déjà été faite plusieurs fois et n'entre pas dans le cadre de cette esquisse.[153] La date du retour de l'abbé André en Égypte est inconnue, probablement vers la fin de l'automne 1442.[154]

Pendant ce temps, le sort des chrétiens ne s'améliorait guère en Égypte. Maqrîzî note encore, pour octobre 1440, la conversion forcée d'un Copte accusé de crime, qui garde ainsi la vie sauve.[155] Puis c'est par son continuateur Sakhawî que l'on connaît les vexations que doit subir Jean XI de la part du sultan. En mai 1442, Jaqmaq rassemble un conseil où siègent les cadis des quatre rites de l'Islam et il fait comparaître devant eux le patriarche copte, le patriarche melkite[156] et des représentants de la communauté juive. Il en résulte un décret qui interdit à nouveau aux Coptes toute construction ou réparation d'église et toute transaction commerciale concernant le vin avec les Musulmans.[157] Mais bientôt, les relations entre Jean XI et le gouvernement mamelouk vont prendre une nouvelle tournure du fait de l'intervention directe de l'empereur d'Éthiopie.

Dès 1438, Zara Yacob avait demandé et obtenu du patriarche l'envoi non pas d'un seul métropolite, comme il était d'usage pour l'Éthiopie, mais de deux prélats. Michel et Gabriel arrivent l'année même auprès du négus qui

---

[153] Cf. Gill, *op. cit.* n. 85, 321-327, qui s'appuie essentiellement sur Hofmann, *op. cit.* n. 118, et Cerulli, *op. cit.* n. 75. Corriger les détails du voyage par Santoni, *op. cit.* n. 57, 192-199. Pour les Éthiopiens, Hilarius a Wingene, "De Aethiopibus in concilio florentino", Laur. 3 (1962) 41-70, n'apporte pas grand chose de neuf. Beaucoup plus important est l'article de Tedeschi, *op. cit.* n. 125. Pour les Coptes, ni les considérations de Santoni ni surtout la lettre publiée par Desager, cf. n. 85, ne sont prises en compte par Basetti-Sani, *op. cit.* n. 34, dont les conclusions s'en trouvent affaiblies.

[154] Les derniers comptes de l'administration pontificale relatifs aux Orientaux datent du 10 août 1442, cf. Hofmann, *op. cit.* n. 118, 29.

[155] Cf. Maqrîzî, *op. cit.* n. 91, 1212. D'autres faits de ce genre sont encore relatés par les chroniqueurs de l'époque pour les années qui suivent, cf. CoptE 4, 1345b et Darrag, *op. cit.* n. 117, 146, n. 3.

[156] Il s'appelait Philotheos. Sur son attitude par rapport au Concile de Florence, voir Gill, *op. cit.* n. 85, à l'index. Albert le rencontra en Égypte pour lui remettre une lettre du pape, cf. Santoni, *op. cit.* n. 57, 197-198.

[157] Cf. Nakhla, *op. cit.* n. 84, 19-20, d'après Sakhawî.

les installe dans les provinces où il y a le plus besoin de clergé[158]; là-bas, comme pendant toute leur vie, ils se révèleront de fidèles collaborateurs de la tâche réformatrice de Zara Yacob.[159] Quand ils vinrent en Éthiopie, les deux métropolites étaient accompagnés par l'évêque Michel de Sandafâ, qui eut ainsi l'occasion de rencontrer le négus. Or, pendant son absence d'Égypte, le monastère d'al-Maghṭis qui dépend de lui a été ruiné, comme on l'a vu plus haut. De retour auprès du patriarche, Michel de Sandafâ a dû convaincre Jean XI d'écrire au négus au sujet de cette affaire. En 1441, Zara Yacob reçoit effectivement une lettre du patriarche qui l'informe de la destruction du fameux lieu de pèlerinage. Une version éthiopienne du *Livre des miracles de Marie* a conservé quelques lignes de cette lettre de Jean XI, premier témoignage direct de ses relations avec le négus.[160]

La réplique de Zara Yacob ne se fait pas attendre. D'une part, il ordonne la construction d'un monastère qui portera le nom même du sanctuaire détruit, mais traduit en éthiopien. Ce nouvel al-Maghṭis, devenu Dabra Mitmaq, va jouer un rôle important dans l'oeuvre d'unification religieuse du pays entreprise par le négus.[161] Zara Yacob ne s'arrête pas là. Il envoie au sultan une lettre, citée in extenso par Sakhawî, où il se fait le protecteur de tous les Chrétiens d'Égypte. Jaqmaq lui répond en dépêchant un ambassadeur qui sera fort mal reçu à la cour d'Éthiopie. En effet le négus l'y retient, tandis qu'il guerroie victorieusement contre le royaume musulman d'Adal (1445). L'ambassadeur doit même assister aux représailles exercées contre ses coreligionnaires.[162]

Quand il en prend connaissance, Jaqmaq réagit comme l'avaient fait d'autres sultans avant lui. Il somme le patriarche de comparaître, le fait battre sévèrement et l'oblige à écrire au négus pour lui signifier la menace qui pèse sur les Chrétiens s'il ne libère pas l'émissaire du sultan. Néanmoins, Zara Yacob garde encore trois ans l'ambassadeur égyptien auprès de lui. C'est peut-être lors du retour au Caire de cet ambassadeur que Jaqmaq, en juillet 1448, réunit à nouveau le conseil des cadis pour juger le patriarche.

---

[158] Cf. Tamrat, *op. cit.* n. 45, 236.

[159] Cf. Tamrat, id., 228-230 et 235-236; voir aussi CoptE 4, 1013-1015.

[160] Cf. Tamrat, id., 261 et surtout Cerulli, *Il libro etiopico etc.*, *op. cit.* n. 17, 124-125 avec texte éthiopien et traduction italienne du passage de la lettre.

[161] Sur Dabra Mitmaq, voir Tamrat, *op. cit.* n. 45, 261-262 et 230-231, au sujet du synode que Zara Yacob y réunit en 1450 pour mettre fin à la querelle autour du sabbat.

[162] Cf. Nakhla, *op. cit.* n. 84, 21-28 et Tamrat, *op. cit.* n. 45, 262-263.

Jean XI est battu une fois de plus, puis jeté en prison et ses biens sont confisqués. Mais surtout, il lui est interdit, sous peine d'être décapité, de correspondre avec le négus ou de nommer quiconque pour l'Éthiopie sans la permission du sultan.[163]

Le 23 février 1447, Eugène IV mourait. Son successeur Nicolas V, qui avait certainement en mémoire le passage de l'abbé André à Florence, fait parvenir la nouvelle à Jean XI par un légat du nom d'Isaac. C'est un Copte originaire de Minia en Haute-Égypte, un de ceux qui avaient accompagné l'abbé de Saint-Antoine au Concile.[164] Ni la date de la lettre de Nicolas V ni celle de l'arrivée d'Isaac auprès du patriarche ne sont connues. C'est d'ailleurs uniquement la réponse de Jean XI qui nous apprend l'existence de cette mission.

La lettre du patriarche copte, éditée par Desager, est datée du 24 janvier 1450. Après les salutations d'usage, Jean XI notifie qu'il a reçu la triste nouvelle du décès d'Eugène IV et donne tout au long le sermon qu'il a prononcé pendant la célébration pour le repos de son âme. Il fait ensuite l'éloge de la lettre du pape qu'il a ordonné de lire dans toutes les églises. La copie du Décret d'union destinée au négus est bien parvenue à Zara Yacob qui "per suas litteras respondit nobis, huiusmodi sermonem acceptasse et acceptare". Il a même écrit davantage, c'est pourquoi le patriarche désire envoyer au pape un légat et l'abbé André s'est dit prêt à partir une nouvelle fois. C'est un homme bon et prudent. Jean XI espère qu'il sera bien accueilli et qu'on lui attribuera un logement à Rome. Il faudrait du reste y réserver pour les pèlerins et les émissaires d'Égypte et d'Éthiopie un lieu ou un monastère

---

[163] Cf. Nakhla, id., 29-31 et Tamrat, id., 263. Jaqmaq poursuivra sa politique répressive envers les Juifs et les Chrétiens par d'autres décrets promulgués en 1448, 1450 et 1452, cf. Nakhla, 38-39 et supra n. 155.

[164] Sur Isaac Abraham de Minia, voir Angelo Mercati, "Complementi a notizie sull'unione di Orientali con Roma", OCP 15 (1949) 291-295, surtout 293, n. 4. Venu à Florence avec la légation copte, il adopte le rite latin, devient prêtre (Gill, *op. cit.* n. 85, 337, le dit curieusement évêque de Minia!) et reçoit plusieurs missions d'Eugène IV et de Nicolas V. C'est lui qui représente l'évêque maronite Élie lors de l'union des Nestoriens et Maronites de Chypre le 7 août 1445 (cf. Gill ibid.); le 28 août 1447, Nicolas V lui accorde trois bulles dont une le recommande aux autorités compétentes pour un voyage "che deve compiere pel servizio della S. Sede, del quale pero nulla sappiamo". (Mercati, 294, suite de la note 3). Nous savons maintenant qu'il s'agissait, entre autres, de la légation auprès de Jean XI en Égypte. Cf. encore Desager, *op. cit.* n. 85, 44.

où ils puissent séjourner quand ils y viennent, ce pour quoi Zara Yacob serait reconnaissant "cum ipse sepius Romam nuntios sit transmissurus".[165]

Ainsi Jean XI, contrairement à ce qui trop souvent a été écrit, a bien reçu l'union signée à Florence et lui est demeuré fidèle même si, c'est chose certaine, il ne la concevait pas comme les canonistes romains.[166] Mieux: il en a fait part à Zara Yacob qui l'a embrassée de la même manière.[167] Il n'y a pas plus à douter de la sincérité de Jean XI que de la véracité de ce qu'il avance au sujet du négus. Le vrai problème, celui qui explique l'échec ultime de l'union, c'est qu'on n'en avait pas, à Rome et en Orient, la même notion.

Le dernier acte connu de la vie du patriarche Jean XI le met une fois encore en relation avec Zara Yacob. Entre 1450 et 1452, sans qu'on en puisse déterminer plus précisément la date, le négus est en butte à un fort parti d'opposition qui veut le déposer et placer quelqu'un d'autre sur le trône. Répondant aux gestes de faveur obtenus plus tôt, c'est maintenant le patriarche qui vient à l'aide de Zara Yacob, tant il est vrai que les liens entre Jean XI et le négus ont dû être intenses et que la politique de l'un ne paraît pas s'être jamais faite sans la connivence de l'autre. Le patriarche envoie donc

---

[165] Voir le texte latin dans Desager, id., 46-52. La citation vient du bas de la page 51. Notons ici que Nicolas V écrira encore à Jean XI le 28 mai 1450 pour le confirmer dans sa charge, cf. *Epistolae etc.*, *op. cit.* n. 136, n° 300. On ne sait si la lettre parvint en Égypte, ni quel effet elle aura produit sur son destinataire.

[166] Voir, supra, notre commentaire et la conclusion. A relever qu'en 1450, Jean XI emploie exactement la même titulature pour le siège d'Alexandrie qu'en 1440: l'union telle qu'il la conçoit n'entame en rien les privilèges de sa juridiction. Plus curieux est le fait qu'en 1450, il ne donne pas nommément au pape la qualification du siège de Rome. Serait-ce par reconnaissance de la primauté d'honneur?

[167] Le témoignage de la lettre de 1450 est formel, il reste à l'interpréter. Tamrat, *op. cit.* n. 45, 265, parlant de la visite des émissaires de Zara Yacob à Rome en 1450 (peut-être conjointement avec André), écrit au sujet de son dessein: "Zär'a-Ya'iqob's strong monophysite stand rules out any theological and doctrinal reasons for his envoys calling at the papal court" (265). C'est trop vite dit, mais Tamrat ne connaissait pas la lettre de 1450 dont Tedeschi, *op. cit.* n. 125, 401, semble quant à lui minimiser la portée. Les liens si étroits entre le négus et Jean XI qui louera, dans sa dernière lettre connue dont on va parler plus bas, l'orthodoxie de Zara Yacob, n'autorisent de douter ni du monophysisme orthodoxe de l'empereur, ni de sa bonne foi quand il suit le patriarche dans ses relations avec Rome. Il n'y a pas là de duplicité, mais une profonde incompréhension mutuelle sur le sens de l'union où le vocabulaire théologique et canonique différemment compris joua, une fois de plus, le méchant rôle.

en Éthiopie une lettre d'anathème dont le *Livre de la lumière* a conservé des passages.[168] La teneur en est claire: celui, quel qu'il soit, qui cherchera à nuire au négus, roi légitime d'Éthiopie par la miséricorde de Dieu, sera excommunié. Apparemment, la censure de Jaqmaq laissa passer cette lettre qui ne touchait qu'à la politique intérieure de l'Éthiopie. C'est avec elle que s'arrêtent les témoignages sur la vie du patriarche.

Jean XI eut le privilège de passer les trois quarts des années de son patriarcat alors que régnait en Éthiopie le monarque le plus illustre de son histoire. Il sut rester en communion avec l'Église syriaque d'Antioche. Il accueillit l'union proposée par Rome. Ses relations avec le pouvoir mamelouk furent souvent tendues, il eut même à payer de sa personne. Il mourut la nuit du 9 Bashans 1168, le 4 mai 1452. Il fut enterré au couvent d'al-Khandaq, aujourd'hui Amba Ruways au Caire, près du siège actuel du patriarcat copte d'Alexandrie.[169]

Conclusion

Au terme de cette monographie en deux parties consacrée à la Lettre de Jean XI au pape Eugène IV, quelques leçons se dégagent des différentes questions abordées, dont chacune peut éclairer la Lettre pour en faire ressortir les ombres et les lumières.

Nous avons d'abord tenté de situer le document dans le cadre plus large des lettres patriarcales. Celles-ci ressortissent en effet à un genre littéraire, à un style de chancellerie. Outre les divisions types dont elles suivent le moule, les lettres patriarcales se singularisent par l'usage de la *'alâma*, une eulogie qui fait office de signe de validation, et surtout par l'adjonction d'une profession de foi. Toutes, bien sûr, n'obéissent pas mécaniquement à ces principes, mais ils sont appliqués dans la lettre de Jean XI.

La description du manuscrit de la Lettre a soulevé une énigme. Au texte à la belle calligraphie viennent s'ajouter deux additions qui défigurent le manuscrit. Si la première peut être une espèce de signature du patriarche, la seconde, de plusieurs lignes, pose le délicat problème de savoir quand elle a été écrite. La solution que nous avons proposée — il s'agirait d'un billet

---

[168] Cf. *Il libro della luce etc.*, *op. cit.* n. 42, 20-22 (texte) et 12-13 (traduction).

[169] Cf. Nakhla, *op. cit.* n. 84, 41, d'après le *Chronicon* de Petrus Ibn Rahib, que l'auteur semble connaître à travers une autre tradition manuscrite que celle utilisée par L. Cheikho pour son édition (cf. *op. cit.* n. 101). Sur le couvent d'al-Khandaq, cf. CoptE 3, 814-815.

inséré par le patriarche après coup pour échapper à la censure mamelouke — reste du domaine de l'hypothèse.

Dans les chapitres suivants, le texte de la Lettre a été édité avec un apparat critique, traduit et commenté. Quand on la considère dans sa substance, l'impression générale que l'on retire de la Lettre est celle de la continuité: indéniablement, elle se rattache à la tradition alexandrine. Cela se vérifie non seulement dans le choix du vocabulaire et des figures de style empruntées à la liturgie de l'Église copte, mais encore dans la profession de foi. La théologie qui s'y reflète est un bien commun de la tradition jacobite d'expression arabe, mais elle reçoit une touche égyptienne dans sa christologie de l'Emmanuel, qui remonte à saint Cyrille.

De l'esquisse historique du dernier chapitre, il faut enfin retenir une évidence, c'est que le patriarche Jean XI ne vit pas dans un isolement qui le tiendrait à l'écart des autres nations chrétiennes de l'Orient. On l'a vu très tôt, alors qu'il était encore prêtre à Saint-Mercure de Fostat, être mis en relation avec le patriarche syrien de Mardin. Plus tard, devenu lui aussi patriarche, Jean XI manifestera la communion de foi des Églises d'Alexandrie et d'Antioche en consacrant le myron avec Ignace Behnam. Quant aux contacts qu'il entretient avec l'Éthiopie, ils sont privilégiés. Zara Yacob, le négus qui règne alors sur le pays, est un monarque d'exception. Il va y mener une politique religieuse décidée et Jean XI lui sera un allié fidèle jusqu'au bout. De son côté, Zara Yacob jouera le rôle de *defensor fidei* auprès des Chrétiens d'Égypte.

En maintenant et intensifiant les relations avec l'Église jacobite d'Antioche et l'Éthiopie, territoire de la juridiction d'Alexandrie, Jean XI révèle la ligne de conduite de son patriarcat: la continuité dans la tradition. Du point de vue de la forme, c'est exactement la même impression qui ressort de la Lettre. Qu'en est-il pour le fond? La légation du pape de Rome Eugène IV lui apporte un message qui annonce l'union de l'Église grecque et latine[170] et engage le patriarche à s'y associer. Dans sa réponse, Jean XI va-

[170] Cf. *Epistolae etc., op. cit.* n. 136, page 87, lignes 9-12: "Tue itaque religioni ... significamus Grecam Latinamque ecclesiam ... in unionem concordiamque rediisse". Plus bas, l'unité évoquée est celle de l'"ecclesia catholica" (ligne 35). Mais toutes ces expressions étaient-elles subsumées, dans la pensée du pape, sous la "sancta Romana ecclesia" (ligne 3)? Voir sur ce point délicat la note de Gillian R. Evans, "The Council of Florence and the Problem of Ecclesial Identity", dans *Christian Unity, op. cit.* n. 34, 177-185.

t-il préserver la tradition propre à son Église ou bien choisira-t-il une voie qui ne serait plus en continuité avec cette tradition?

La Lettre qu'il envoie à Eugène IV ne fait aucune allusion au thème de l'union; le mot n'y est pas prononcé. Pourtant, le pape n'avait pas caché les espoirs qu'il nourrissait en invitant les Coptes au concile de Florence. Le silence de Jean XI est facile à expliquer: si sa Lettre demeure dans des généralités et ne va pas au-delà d'un accusé de réception poli, c'est que le patriarche doit se protéger de la censure d'un pouvoir qui veille à ne permettre aucune alliance chrétienne susceptible de se retourner contre lui. Le mot de procuration inséré par après stipule que l'abbé André, ambassadeur plénipotentiaire de Jean XI, aura des informations secrètes à transmettre au pape. Il s'agit évidemment de l'union de l'Église, mais sûrement aussi d'affaires de nature plus politique.

Toute innocente qu'elle paraisse, la Lettre de Jean XI ne doit pas, croyons-nous, être séparée d'un contexte de politique ecclésiastique où la figure du négus Zara Yacob va prendre de plus en plus d'importance. Pour le démontrer, il faudrait rouvrir le dossier éthiopien relatif au concile de Florence et aux années qui l'ont suivi. La question de l'interdépendance de l'Église copte de Jean XI et de l'Éthiopie de Zara Yacob n'a pas encore été analysée avec l'attention qu'elle réclame. La lettre du patriarche à Nicolas V en 1450 prouve que l'union — le mot, cette fois, s'y trouve — fut acceptée non seulement par l'Église d'Égypte, mais aussi par le négus.

Reste à savoir quelle conception on se faisait au Caire de l'union. La Lettre de Jean XI, qui est du reste une réponse à l'union proposée, permet de le dire pour 1440 et dix ans plus tard, après la signature formelle de l'abbé André, le mot n'a certainement changé de sens ni pour les Coptes ni, gageons-le, pour Zara Yacob. Ce que la Lettre affirme, c'est que le pape est successeur de Pierre et que sa juridiction s'étend sur les provinces attribuées au siège de Pierre, tout comme le patriarche d'Alexandrie a juridiction sur les pays de la prédication de Marc. Successeur de Pierre, le pape jouit certes d'une primauté d'honneur, d'une "précédence", comme dit la Lettre elle-même (ligne 35), mais pas de pouvoir suprême et universel.

Quant à la profession de foi placée en tête de la Lettre, elle dépend de la théologie copte et si on l'avait mieux traduite à Florence, il est probable qu'elle aurait paru quelque peu étrange à la scolastique occidentale. Or, quand le patriarche livre son credo dans une lettre à un autre patriarche, c'est avec le présupposé d'un accueil mutuel de la foi. Jean XI a dû sincè-

rement penser que la portée de ce geste serait comprise par le pape, sans bien se rendre compte des exigences auxquelles devait satisfaire une union aux yeux de Rome.

Ni du point de vue dogmatique ni du point de vue juridictionnel, Jean XI n'a fait de concessions dans sa lettre qui auraient compromis le legs de la tradition copte. Il a certainement eu de l'union la même conception que Gabriel VII qui, un siècle plus tard, répondit avec un peu d'humeur aux émissaires trop empressés de Rome — la lettre est en langage codé et le pape y est nommé M. Pietro: "dice (il Patriarcha) che non ha che far con M. Pietro, ma di esser unito con lui in charità".[171]

Une union de charité, rien de plus, mais rien de moins: tel est le témoignage apporté par la lettre de Jean XI à Eugène IV lors du concile de Florence.

Pontificio Istituto Orientale Philippe Luisier, S.J.

[171] Cf. Rabbath, *op. cit.* n. 11, 273 § 1 et Libois, id., 137.

Sophia Senyk

Interritual Participation in the Sacraments: An Example from Ruthenian Lands

On his way back to his metropolitan province from the Council of Florence Isidore of Kiev and all Rus' issued a letter to his faithful. Even before his own return he wanted to communicate his joy at the reconciliation of the Roman and the "Greek" Churches (a joy that was not destined to be long-lasting, as the union generally failed to win adherents in the East). In this letter he also set down some guidelines on expressing in daily practice the full ecclesial communion of the two parts of the Church.[1]

> When Greeks happen to be in the lands of the Latins, or if there be a Latin church in their lands, you are to attend the divine liturgy with confidence and venerate the body of Jesus Christ, honoring it with a contrite heart, as they do in their own churches. They may come to Latin priests for [the sacrament of] penance and receive from them the body of the Lord. In the same way Latins should go to their churches and hear the divine liturgy and venerate with a lively faith the same body of Jesus Christ, because truly the body of Jesus Christ is alike whether consecrated by a Greek priest in leavened bread or a Latin priest in unleavened bread. [...] Latins are likewise to come to penance to Greek priests and receive the divine communion from them, because both are one.[2]

Isidore's instruction might appear as belaboring the obvious. If Latins and Greeks now formed one Church, there should be no difficulty in participating in each other's sacraments. If an individual found himself in a region where a rite other than his own prevailed, no obstacle should exist to his full participation fully in church life.

Over the course of the centuries this view was not always admitted. Although an instruction such as Isidore's is rooted in the belief that the Church is one body of all the faithful, communion between rites was often hindered. A justifiable reservation about indiscriminate participation in a rite not one's own can indeed be put forward. Liturgical rites are not simply decorative addenda to the rest of ecclesial life, but are integrated with spiri-

[1] On the term "Greek," as referring to all Churches following what today is known as the Byzantine rite, see Antonis Fyrigos, "Accezioni del termine *greco* nei secoli XVI-XVIII," *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 1989, p. 201-215.

[2] *Acta Slavica Concilii Florentini*, ed. Joannes Krajcar (Romae 1976), p.141-142.

tuality and theology in general, with church jurisdiction, the church year, religious art. Intermingling disparate elements of different rites is an obstacle to entering deeply into the spirit of any. However, a reasonable restraint on unnecessary mixing of ritual practices, closely tied as they are to the whole realm of religious practices and the spiritual life, was seldom the motive for making difficulties about interritual participation in the sacraments. Here I shall discuss one historical case, which illustrates the complex reasons for the restrictions: the relations of Latins and Ruthenians after the union of the Ruthenian Church with Rome in 1595/6 (the Union of Brest).

I shall discuss here only the sacraments mentioned by Isidore in his letter, communion and confession, as well as the closely related question about priests celebrating in each other's churches.

COMMUNION

The first official document after the Union of Brest that explicitly deals with interritual participation in the sacraments is probably the series of instructions issued in the name of pope Clement VIII, spanning the year from September 1602 to September 1603. These instructions were touched off by a note of the Latin bishop of Vilna, Benedict Wojna (1600-1605). In Vilna itself the largest ethnic group were the Ruthenians, now divided among themselves between Catholics (uniates) and Orthodox, but all observing the same Greek rite. Wojna wanted to know to what extent it was permissible for Catholics to use the churches of and to receive the sacraments in each other's rite. In reply, the pope approved a decree that permitted Catholic priests of the Latin and the Ruthenian rites to celebrate in each other's churches "in case of necessity or even simply out of devotion," as long as the priest observed his own rite in the celebration. Further, "in case of necessity, priests of the Latin rite may confess sacramentally to a Ruthenian Catholic priest, and, vice versa, Ruthenian priests to a priest of the Latin rite." Finally, "any faithful of the Latin rite may confess to and receive the sacrament of the eucharist from a Ruthenian Catholic priest, and vice versa." In the last case no limiting phrase is directly added, so it is not perfectly clear whether the permission was unconditional or only "in case of necessity."[3]

[3] *Monumenta Ucrainae Historica* (= MUH), 1 (Romae 1964) 230-231.

We shall return to the topic of confession and of churches later, and examine first the instruction on communion. This Roman decision agrees with what Isidore wrote a hundred and fifty years earlier, but it was not to stand for long. A few months later, second thoughts arose. In 1602 it had evidently slipped from the mind of everyone in Rome that the Ruthenians, like the "Greeks" in general, had communion of the laity under both species. In June 1603 the pope ordered further examination of the question whether the laity of the Latin rite may receive communion from a Ruthenian priest who administers it under both species. Clement VIII further ordered that the phrase "out of devotion" be struck out in the previous decree (probably in both places where it occurs, although this is not said explicitly), and asked whether the Italo-Greeks were receiving communion under both species. After a few more months, upon receiving a report on the practice in southern Italy, where in many localities the Latin discipline was in force, the pope decreed that Italo-Greeks be forbidden to receive communion under both species in those areas where this was still done. We shall leave aside further developments in the sacramental discipline among the Italo-Greeks, a minority in Italy, and confine ourselves to Ruthenian territories, where the relative statistics were reversed: the Ruthenian Church dominated in numbers, and the Latins formed a small and dispersed minority — but the Latin Church was the state Church, while the Ruthenian shared none of its privileges.

The modifications of the original decision about mutual participation in the sacraments shows that Roman theologians of those times did not consider church unity a sufficient ground for interritual sacramental participation. Two points need to be made. First of all, these documents, like all the others that will be examined here, never considered sacramental rites as elements of a larger whole, the rite in its entirety. Secondly, although the first instruction referred to mutual relations between Latins and Ruthenians, the later modifications, and indeed most of the other cases we shall consider, show a well-nigh exclusive preoccupation about Latins receiving the sacraments from Ruthenian priests. The opposite case, of Ruthenians receiving the sacraments from Latin priests, is hardly ever considered. Why it did not pose a problem we shall see in the course of this article.

The unwillingness to permit Latin faithful to receive communion in Ruthenian churches sprang in the first place from problems peculiar to the West, which need be mentioned here only summarily. From the late Middle Ages various groups, often of heretical tendencies, clamored for the chalice;

Wyclif in England and Hus in Bohemia are the most noted examples, and later the Protestant reformers did indeed introduce the chalice to the laity. The Roman Church was firm in its denial, and the Council of Trent upheld this discipline.[4] Communion in Ruthenian churches was under both species, and the bread was leavened. When Catholic theologians of the post-Tridentine period were confronted with interritual relations in Ruthenian territories they considered it inconsistent to deny communion under both species to the faithful of the Latin rite in their own churches, while permitting them to receive it in this form in the churches of an eastern rite.

This was a reasonable position, but it failed to take into account differing circumstances and motives for the request of communion under two species for Latin-rite faithful. Not all requests were inspired by heretical tendencies. In the West the chalice for the laity was in itself the main point; in the East, it was incidental, sought not for itself, but only because it already was a part of an eastern Christian rite. In the Ruthenian lands such requests, from and in favor of Latins, sprang not from contestation of the hierarchical Church, but from a simple wish to fulfill religious obligations and to express one's piety.

The position of Rome about granting communion under both species to the laity was well known. The immovability of Rome over this issue led the Ruthenian bishops yet before Brest to fear that the prohibition of the chalice to the laity might be extended to their Church. They therefore took the precaution of asking for an explicit acknowledgment of their own traditions when they submitted a series of Articles as a preliminary step to the Union. Article 3 reads:

> The most holy sacraments of the Body and Blood of our Lord Jesus Christ are to remain as we have always had them, under the species of both bread and wine; this is to be preserved among us wholly and inviolably for all times.[5]

These fears of the hierarchy were unfounded, as there was no question of altering the usages of the Ruthenian Church. After the union of Brest, however, a totally different aspect regarding communion confronted Ruthenian ecclesiastics.

---

[4] Sessio XXI, Cap. III, Can. 2, 3, in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Josephus Alberigo, et al. (Bologna 1973[3]), p. 726-727. Cf. p. 419, council of Constance.

[5] *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum*, ed. Athanasius G. Welykyj (Romae 1970), p. 61-62 (Polish text), 68 (Latin text).

In Ruthenian territories, even in the towns, the Polish or generally Latin population was usually the minority; in the countryside it not only was negligible, but was widely dispersed. Especially outside the towns the Latins had no regular access to their own priests and sacraments, and if they wanted any sacramental life at all, they could obtain it only through the Ruthenian Church. All formed one Church now, but sacramental practice was different, and doubts arose, like those of bishop B. Wojna mentioned earlier, about mutual participation in the sacraments. The response from Rome did not settle these doubts.

It was not possible simply to await a clear and definitive resolution of the doubts, but without such a resolution, numerous misunderstandings and sometimes acrimonious reproaches arose. These can be illustrated by the uneasy relations to the Ruthenian Church in the Latin diocese of Luc'k, which included Volyn' and Polissja, formed on the territory of several Ruthenian eparchies. The faithful of the Latin rite, having for the most part no churches or priests of their own, even before the union of Brest frequented the churches of the Ruthenians and had Ruthenian priests baptize, marry, and bury them, as well as hear their Easter confessions and give them communion. This was not to the liking of the Latin bishop of Luc'k, and there is a decree of king Stephen Batory of 1579 addressed to the Ruthenian bishops of Luc'k and Volodymyr, ordering them to stop their priests from "interfering" in the jurisdiction of the Latins.[6] The king's decree was bound to remain without any effect: it was not the priests who were forcing themselves on the Latin faithful, but the other way around, nor did the faithful have any other choice.

The real state of things was recognized by the Jesuits whom a bishop of Luc'k some decades later, already after Brest, invited on a mission to the Latins in Polissja. The Jesuits reported in 1622 that for the time being they were permitting these Latin faithful to observe feasts and fasts together with the Ruthenians, since the only churches found in the region were Ruthenian. The Jesuits permitted these Latins also to confess to uniate priests at Eastertime and in danger of death, but not — note well — to receive communion from them.[7]

Eighty years later still another Latin bishop of Luc'k wrote to Rome about Latin faithful in the same region, but in a tone very different from that

---

[6] *Архив юго-западной России*, pt I, 1 (Киев 1859) 117-119.

[7] MUH 1: 333.

of the Jesuits. Bishop Alexander Wyhowski (1701-1714) reports that he had been to places where no (Latin) bishop had set foot before. He noted many abuses, chief among them that uniate Ruthenian priests administer the sacraments to Latin faithful.[8] He does not perceive that his statements at the beginning of the letter about the remoteness of the people from their own pastors more than justify this "abuse."

Distance to their own churches and priests was not the only circumstance that brought Latins to Ruthenian churches. In Ruthenian lands the churches that had icons reputed to be miracle-working drew numerous pilgrims not only of their own rite, but also of the Latin. Among such shrines was the Ruthenian cathedral of the Nativity of the Mother of God in Xolm (Chełm in present-day Poland) and the monastery church at Žyrovyci (Belorussia); at both places pilgrims of the two rites approached the sacraments in great numbers. The cathedral of St Sophia in Polock, with the tomb of St Josaphat Kuncevyč, likewise attracted many pilgrims of both rites.

Sometimes among the pilgrims there were Latin priests, who would celebrate for the faithful of their rite, communicate them, and also leave in the church consecrated azyme hosts. At Žyrovyci already in 1629 Latin hosts were regularly kept in the monastery church for the purpose of communicating Latins, although there was some hesitancy yet among the monks about distributing them (rather than asking some visiting Latin priest to distribute them) to the Latin communicants.[9] The same solution was adopted at the cathedral of Polock; there "Ruthenian and Roman" hosts were kept separately in one receptacle in the tabernacle.[10]

What if there was neither a Latin priest nor reserved eucharist in azymes, and pilgrims, who sometimes came from afar, were distressed at being denied the sacraments? Ruthenian bishops petitioned Rome for permission to communicate these Latins with leavened hosts, but this permission was consistently denied.[11]

---

[8] *Acta S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia* (= ASCPF), ed. Athanasius G. Welykyj, 2 (Romae 1954) 200-201.

[9] See the deliberation of the Basilian congregation of 1629 held in Žyrovyci, *Археографический сборник документов относящихся к истории северо-западной Руси* (= AS) 12 (Вильна 1900) 33-34.

[10] MUH 5 (Roma 1968) 21 (testimony from 1705). For a description of the practice in Xolm, see below p.575.

[11] See, e.g., *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjae* (= SEU), ed. Athanasius G. Welykyj, 1 (Romae 1960) 227 (1666, a request from bp Suša of Xolm).

In all these situations, especially when Latins were very far from their own churches, they probably often did confess to Ruthenian priests and receive communion in the Ruthenian rite. Nevertheless, the Roman prohibition against Latin faithful receiving communion according to the Greek rite created scruples among church authorities and no doubt also among the better educated of the laity. For that reason, other ways, generally not very sound liturgically, were sought to solve the problem.

Thus, if Latins under all circumstances could be communicated only with azymes, might not Ruthenian priests, where there was a pastoral need of providing Latins with the sacraments, consecrate separately some unleavened hosts for this purpose? This proposal was put forward more than once from at least the mid-seventeenth century.[12] Some may be shocked and take it as evidence of far-going latinizing tendencies in the Ruthenian Church that requests for permission to consecrate azymes were submitted at regular intervals to Rome. This was, however, a last resort for conscientious pastors, who repeatedly faced the pastoral problem of faithful being denied the comforts of their faith, while they, priests of the same faith but of a different rite, could not extend their assistance. Metropolitan Leo Kyška wrote to Rome in 1720 that in the Kievan region Latin faithful were so far from their churches that they had no access to the sacraments for six years and more. He therefore requested that in such places, where there was a need (as he kept emphasizing) and where there were Ruthenian monasteries, one of the hieromonks, with the permission of the Latin bishop, might consecrate some unleavened hosts.[13]

Since the mingling of rites by an ordained minister is even graver than by the lay participant, requests such as that of metropolitan Kyška were never granted by Rome. These requests were repeatedly made, however, because a genuine pastoral problem remained, and the Roman decisions gave no hint how to assist Latins who were too far from priests and sacraments of their own rite. In 1753, in another example, a Basilian monk charged by his bishop of preaching missions, writes that he often encounters people of the Roman rite who have no opportunity to receive the eucharist, and asks per-

---

[12] Ibid. (referring to an earlier decision); ASCPF 2: 100-101 (1690).

[13] *Litterae S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes* (= LSCPF), ed. Athanasius G. Welykyj, 3 (Romae 1956) 141; *Congregationes particulares Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes* (= CP), ed. Athanasius G. Welykyj, 1 (Romae 1956) 130.

mission to consecrate for them unleavened hosts.[14] His request was cited by Propaganda when in 1776 it again reflected on the matter; the opinion of the nuncio was asked, then the question was submitted, as was usual, to the Holy Office.[15]

The usual negative response laudably prevented the confusion of rites by priests, but the prohibition to the faithful to receive communion according to Ruthenian usage is more difficult to appreciate. In the case of the laity concern for not mingling rites was not at issue, since the prohibition was directed only at Latins communicating in Ruthenian churches; there was no prohibition against Ruthenians communicating in Latin churches. The principle of forbidding communion with leavened bread and wine to Latins was carried through with abstract logic, and no awareness was shown that communion of the body and blood of the Lord is also a sign of ecclesial communion. If Greeks and Latins did form one Church, it was contradictory to draw an absolute dividing line exactly through the sacrament of unity.

A sense of the ecclesial aspect of the eucharist glimmers through rarely, where it might be least expected. Matthew Lanckoroński was a noble Polish landowner who in the early 1770s asked for permission to communicate in the Greek rite in the Ruthenian churches in his possessions. He explained that Latin churches were too far away; moreover, his practice would set a good example to the people. His request remained, it seems, unanswered.[16]

Towards the end of the eighteenth century the Ruthenian archbishop of Polock, Eraklij Lisovs'kyj, thought he saw new opportunities emerge for the Ruthenian Church. By that time many Ruthenian territories had been absorbed into the Russian empire, and the southern steppes of Ukraine after the end of the war with Turkey were being colonized. Lisovs'kyj, mistaking utterly the intentions of the Russian government, dreamed of sending Ruthenian Catholic priests to the uniates among the colonists; these priests, he thought, might also take care of the Latins, chiefly Italians and Poles, who lived there without any priest of their own. The most Rome was disposed to grant, however, was that "urgente necessitate," in other words,

---

[14] *Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae,* ed. Athanasius G. Welykyj, 2 (Romae 1979) 221-222; ASCPF (Romae 1955) 76.

[15] ASCPF 5 (Roma 1955) 81-93, nos.14 and 21, which are taken up various times in the document.

[16] C. Korolevskij, "Catalogus archivi procuratoris generalis Ecclesiae Ruthenae in Urbe," *Analecta OSBM* 2 (1926) 367.

when a Latin was on the point of death, he could receive communion in leavened bread from a Ruthenian priest.[17]

Communicating the dying of the Latin rite was not a new problem, but even this extreme case had never been resolved in a manner that showed concern for the individual. If none but a Ruthenian priest was available to administer the last rites to Latin-rite faithful, could the dying person be communicated?

When metropolitan Hrebnyc'kyj in 1749 was asked "Whether, when holy communion in the Latin rite is unavailable, it may be administered in the Ruthenian rite to dying Latins?", he rejoined, not without irony: "Is it better for souls to depart this life strengthened by viaticum according to the Greek rite or completely without viaticum? I leave this to the exalted judgment of Superiors."[18]

The first reluctant admission that a Latin in this extreme case could indeed be communicate in the Latin rite was made only in reply to Lisovs'kyj's hypothetical case referred to above. A real change in the discipline came only a century later; we shall return to it in the conclusion to this article.

CONFESSION

Interritual confession, or, more precisely, the confession of Latins to a Ruthenian priest, likewise posed problems, in spite of there not being any real divergence in the discipline of the sacrament in the two rites. As in the case of communion, there was no difficulty about permitting Ruthenians to confess to Latin priests. The Congregation of Propaganda Fide in 1626 "praised and approved" the practice of Ruthenian bishops of permitting their faithful who were in the service of Latins and had no priest of their own Church near, to confess to Latin priests.[19]

Moreover, in the Jesuit schools it was obligatory for the Ruthenian youths to confess to one of the Jesuits. Metropolitan Rutskyj complained about this regulation, since it habituated the boys to the Latin rite; he asked that these students be sent to priests of their own rite for confession and communion. More generally, the metropolitan would have liked restrictions

---

[17] *Epistolae Metropolitarum Kioviensium Catholicorum* (= EM), ed. Athanasius G. Welykyj, 9 (Romae 1980)18-189, 192-193; LSCPF 6 (Roma 1957) 292-293, 294-295.

[18] CP 2 (Roma 1957) 157.

[19] ASCPF 1 (Roma 1953) 42.

placed on the Latin clergy in hearing confessions of the Ruthenians; and the Ruthenians, when they were in an environment distant from their own churches and priests, to be obligated to ask permission from their bishops before they could receive the sacraments in the Latin Church.[20] Rutskyj's suggestions stemmed from his preoccupation about Ruthenians passing to the Latin rite, but they were never put into practice.

Rutskyj addressed also the opposite case: Latins confessing to Ruthenian priests. Occasions when Latins came to Ruthenian priests for confession were the same as those already mentioned when communion was discussed: at popular shrines, in grave illness when no Latin priest was available. Rutskyj was consistent in his views: if special authorization was needed for Latins hearing the confessions of Ruthenians, then also uniate Basilian monks were to have formal permission from the Holy See to hear the confessions of Latins.

Rutskyj applied to nuncio G. F. Lancellotti with both aspects of these interritual relations, and the nuncio's views are given in a report to Rome. The nuncio says he took up the matter of Ruthenian youths studying in Jesuit schools and obliged to have a Jesuit for confessor with the Jesuit provincial. Together they agreed that Ruthenian youths may be permitted to have recourse to their own priests wherever there are "fit ones," but the nuncio hastens to add that such will be found, at most, only in Polock. Concerning permission for Basilians to hear the confessions of Latins, the nuncio wanted first to hear the opinion of Latin bishops; he found out that "they are absolutely contrary to this and don't even want to hear it mentioned."[21] The double standard was as obvious to the nuncio as it is to the modern reader. Lancellotti did not question it, as the modern reader might, because of the entrenched conviction of those times (but not only of those times) about the preeminence of the Roman rite. The topic is too vast to be pursued here, but many decisions and policies reflect this conviction, so widely held as to be considered self-evident.

Four months later Rome sent the nuncio an instruction in the matter of confessions, not entirely according to his expectations. Ruthenian priests, if they are approved for this by a Latin bishop, may hear the confessions of

---

[20] EM 1 (Roma 1952) 149-151 (1624). In 1661 complaints similar to Rutskyj's were repeated against the Jesuits in Navahrudek, see AS 12:76.

[21] *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes* (= LN), ed. Athanasius G. Welykyj, 4 (Romae 1960) 222 (1626).

Latins; after all, they are truly Catholics.[22] But immediately a new question arises in the nuncio's mind. Since the priests of the Ruthenian Church, before they can hear the confessions of the faithful of another rite, must receive permission from Latin bishops, does this condition hold in the opposite case? Must Latin priests then receive faculties from Ruthenian bishops to hear the confessions of Ruthenian faithful? The nuncio comments that the Latin hierarchy would take such a requirement ill.[23]

The Congregation of Propaganda Fide did not reply to this, but only reiterated that the decree of Clement VIII of 1597 concerning the Italo-Greeks was to be observed. In line with that papal document Latins, "in case of necessity," may apply to Ruthenian priests for confession, as long as the priest is duly authorized by the Latin ordinary and uses the absolution prescribed by the Council of Florence.[24] Upon receiving the text the nuncio wrote back that he would do what he could with the Latin bishops to see that the instruction of Clement VIII was observed.[25] But the matter was not settled so easily.

Instances of interritual confession, as of communion, came up frequently at popular places of pilgrimage such as Žyrovyci, where the people, praying for health, for recovery, for safety, quite properly wanted to make their peace with God. The Žyrovyci monastery stood in the open countryside, and in the whole neighborhood there were no Latin churches and priests. Metropolitan Rutskyj, in line with his own views and with the instructions from Rome, had obtained faculties in writing from the Latin bishop of Vilna for the hieromonks of Žyrovyci to hear the confessions of Latins; the monks were to proceed with all due caution and warn the Latins that this was permitted only at that one place. His vicar bishop (and later successor), Raphael Korsak, reporting this exclaimed: "Good God! who of us would have any difficulty in going to a confessor of the Latin rite, and what Latin priest would have scruples about hearing such confessions!" He adds: "after all, they have no scruples even in enticing out sheep to leave our rite."[26]

---

[22] ASCPF 1: 39; LSCPF (Romae 1954), 1: 40-41 (June 1626).

[23] LN 4: 237-238.

[24] LSCPF 1: 45 (19 September 1926). The papal document is probably "Sanctissimus," of 31 August 1595, in *Codicis Iuris Canonici Fontes,* ed. Petrus Gasparri, 1 (Romae 1926) 343-346.

[25] LN 4: 257 (November 1626).

[26] EM 2 (Romae 1956) 50-51.

The arrangement, derogatory as it was to the eastern rite, was still considered too generous by some Latin ecclesiastics and denounced to the Holy Office. Metropolitan Rutskyj hoped for an unambiguous vindication of the rights of his Church and complained that the Holy Office was not responding promptly. At the same time he submitted his comments on the objections of the Latins, too long to quote in full, but too good to omit entirely.

> I omit mentioning that the pilgrims, when they come here, even if they are Latins, ask [the monks to hear their] confessions; they come over great distances out of devotion to this holy icon, and it is hard to deny them confession.
>
> The objections state that scandal arises from such confessions. Let them explain what scandal and among whom, Latins or Ruthenians: if Latins, — who compels them to confess? if Ruthenians — that's something we would know, not they.
>
> [...]
>
> If it is wrong for Ruthenians to make use of such faculties even in one place only, what can be said about the Latin priests, religious and secular, who throughout the [Polish] kingdom, without any faculties from us, hear the confessions of Ruthenians?[27]

While objections to interritual communion came mainly from Rome and were founded primarily on the desire to keep strictly apart two differing ritual disciplines, objections to interritual confession, or, rather, only to Latins confessing to Ruthenian priests, arose locally and were due in large measure to local prejudices. Friction arose, as often happens, in border regions, where two cultures came especially frequently into contact.

This explains partially the particularly bitter turn interritual relations took in the Xolm region. They involved much more than communion in the sacraments, and lasted centuries; for the purposes of this article, however, it suffices to refer to the synod of the Xolm Latin diocese, celebrated in Krasnostav in April 1644 under bishop Paul Piasecki. Among other items of similar nature and tone, the synod decreed:

---

[27] Ibid., 1: 179-181 (1626). Requests for an authoritative statement continued to be made, see *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes* (= LE), ed. Athanasius G. Welykyj, 2 (Romae 1973) 37 (1643).

> 4. We also prohibit: no Latin Catholics may dare confess sacramentally to a uniate Ruthenian priest; if someone does, the absolution granted him by the Ruthenian is null.[28]

In spite of Piasecki's fulminations, the stream of Latin pilgrims to the icon in the Xolm cathedral continued. This posed constant pastoral problems that could not wait until some general norms were established, and bishop Jakiv Suša of Xolm in 1665 describes the solution reached.

> All kinds of people of both rites often flock to the Xolm cathedral on account of the graces of the great miracles [of the icon of the Mother of God] and here approach the sacraments. [...] The two or three Latin priests in the town of Xolm even when asked cannot or will not always serve the people of Latin rite who come here. On the contrary, they place various obstacles in the way of both the secular and the monastic clergy who labor here in this holy task and calumniate them. Therefore, for the consolation of such a great number of pilgrims, among them even members of the great nobility, I have recently requested and obtained permission from the present Latin bishop that our hieromonks who are fit for this may hear the confessions of these people, and this they do.
>
> In addition, Latin priests, both secular and religious, who frequently celebrate here, consecrate hosts which are then reserved in a fitting manner and which our monks, whenever there are no [Latin priests], distribute in the Latin manner. Although that bishop wanted to give me permission also to consecrate hosts during our eucharistic liturgy, I did not dare accept it without the knowledge of the Holy See. [...] It also happens sometimes that Latin laity, who are not able to receive Latin communion, desire to receive the Greek, but this we always refuse.

For that reason Suša asks for a general faculty to hear the confessions of the Latins who come there and for permission to consecrate azyme hosts "solum tempore necessitatis."[29]

Of the two problems the one that concerned communion was thornier, but not even in the matter of confessions was a definitive solution easily reached. In 1676 metropolitan Cyprian Žoxovs'kyj (1674-1693) asked for an official statement whether Ruthenian priests who have faculties in their rite to hear confession may validly confess also those Latins who come to their

---

[28] For the decress of the synod, see Jakub Sawicki, ed., *Concilia Poloniae* 9 (Wrocław 1957) 186-191. Cf. LE 2: 55-58, for the protests of the Ruthenian hierarchy, and further documents: SEU 1: 138-139, 143-144, 145-146.

[29] LE 3 (Romae 1974) 44-45, cf. p. 30. He had made the same requests already earlier, ibid., 2 Romae 1973) 129 (1658), 248-249 (1662).

churches. His question was sent to the Holy Office,[30] where apparently it rested, because the same metropolitan with other bishops in 1681 again appealed to the Holy See that general permission be granted to all Ruthenian priests whom their bishops considered fit to hear confessions to confess penitents of both rites. In response, Propaganda again sent the decree of pope Clement VIII referred to above. Since this decree carried the clause "in casu necessitatis," it excluded devotional confessions at places of pilgrimage. No wonder that the Ruthenian hierarchy was aggrieved by the response, which implied "that their priests were not fit for this ministry or were not held by holy Mother Church in equal honor as the others only because they were of a different rite." The bishops, hence, yet again repeated the request, asking for these faculties for priests in the three places where there was the greatest concourse of pilgrims: Žyrovyci, Polock, Xolm.[31]

The nuncio in the 1620s felt that Latin bishops would object if the two rites were treated with parity, with Latin priests being required to obtain faculties from Ruthenian bishops. The majority of the Latin hierarchy did tend to hold views like those of the Luc'k bishop seen just now, but at least occasionally there were exceptions. In 1714, for instance, the Latin archbishop of Lviv, Jan Skarbek, issued ten articles that were to regulate the relations of his clergy with priests and faithful of the Ruthenian Church. Number 8 of these articles reads:

> Ruthenian priests are not to hear the confessions of Latin faithful without the faculty and approval from us or our office; likewise Latin priests may not hear the confessions of Ruthenian faithful unless they have express faculties from their bishop or his office. Nevertheless, when there is danger of death, if no priest of the person's own rite is available, any priest may be called.[32]

In the mid-eighteenth century the bishop of Peremyšl' asserted that Ruthenian youths studying in Jesuit schools go to confession to the Jesuits, but receive communion "always" from Ruthenian priests. The "always" is an exaggeration, and one wonders whether the assertion was true even of the majority.[33]

---

[30] ASCPF 2: 56. There had been earlier requests of the same tenor from the hierarchy, see LE 2: 37 (1643).

[31] SEU 1: 252-253.

[32] August Stanisław Fenczak, "Z dziejów inicjatyw polskich na rzecz uregulowania stosunków między obrządkami Kościoła Katolickiego," *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa,* 1 (Przemyśl 1990) 179 (the text of the articles is given in Latin and Polish).

[33] ASCPF 4: 18.

Whereas in the matter of communion Rome consistently denied permission for interritual participation, with regard to confessions the Congregation of Propaganda Fide vacillated. As we have already seen, early in the seventeenth century it had affirmed the parity of both rites by stating that penitents of either rite could confess to properly authorized priests of either rite. Later it hesitated in asserting the parity of Ruthenian priests in this matter, and in 1727 the Holy Office even prohibited absolutely that Ruthenian priests (and Basilian monks were the prime target of the prohibition) hear the confessions of Latins.[34] Still later Propaganda again changed course. The prevailing feeling at discussions of Ruthenian questions by Propaganda in 1728 was that neither the rite of the penitent nor the rite of the confessor mattered, although no decision was then reached.[35]

Only two decades later was a decision issued that was to stand. In 1749 the nuncio, Alberico Archinto, sent to metropolitan Florian Hrebnyc'kyj (1748-1762) a series of questions (*dubia*) on various usages of the Ruthenian Church. Among them one posed the question whether Ruthenian confessors may hear the confessions of Latins. The metropolitan referred to a decision of Propaganda of 1626, which stated that the rite of the priest makes no difference in the right to hear confessions. But when the learned Theatine Jerome Lascaris, titular bishop of Zenopolis, was consulted in this matter, he declared that the metropolitan's statement about the equality of rites might be true theologically, but did not take into account the existing discrepancies in the education of Latin and Ruthenian priests. Some progress in attitudes towards the Eastern rites had been made, however, and Lascaris, unlike nuncio Lancellotti over a century earlier, was less prone to see unequal culture as justifying unequal treatment. Restricting permission to hear the confessions of Latins only to Ruthenian priests specially chosen and approved by Latin bishops would patently demonstrate that the Ruthenian rite was considered inferior. Lascaris proposed equal treatment of the rites: if Ruthenian priests were obliged to have permission from Latin bishops to confess Latins, then Latin priests should be required to obtain facul-

[34] See the protests of the Basilians, *Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae,* ed. Athanasius G. Welykyj, 1 (Romae 1979) 317-319.

[35] CP 1: 264.

ties from Ruthenian bishops; otherwise, the decree of 1626 should govern the matter.[36]

The decision of the Congregation this time was to decree the freedom of all to choose any confessor of whatever rite, and the Congregation took exception to infringements of this rule. In 1774, for instance, the Latin bishop of Luc'k, imitating Piasecki of Xolm 130 years earlier, forbade his faithful to go to confession to Ruthenian uniate priests and even declared such confessions invalid. When Propaganda learned of this, it instructed the nuncio to admonish the bishop, who was to retract the prohibition; and a decree declaring the parity of Ruthenian priests in the matter of confession was to be distributed throughout that diocese.[37]

THE USE OF CHURCHES AND ALTARS

So far we have been examining policies and views of interritual participation in the sacraments as they concern the faithful. Both confession and communion are normally administered in a church, and this touches on the question of permitting priests of one rite to celebrate sacred rites in the churches of another rite.

Not surprisingly, doubts about permitting Ruthenian uniate clergy celebrating in Latin churches arose especially in the first decades after the Union of Brest. Such occurrences were then a novelty, so it is understandable that some persons should have been perplexed, although one would think bishops should have known better. There were indeed Latin bishops who understood the need to give unambiguous evidence that the two rites now formed one Church, sharing the same faith. Martin Szyszkowski, Latin bishop of Luc'k, both celebrated in Ruthenian churches and invited the Ruthenian metropolitan and the bishop of Luc'k to celebrate in his.[38]

Yet in 1631 bishop Abraham Wojna of Vilna asked Rome whether Ruthenian priests may celebrate in Latin churches without the permission of the bishop and whether the bishop may grant such permission without adequate need. Propaganda replied that Ruthenian priests must have proper permission, since even Latin priests may not celebrate in another's church without permission. This permission to Ruthenian priests, Propaganda went

---

[36] Ibid. 2: 157, 167-168. The date 1622 in Hrebnyc'kyj's response is either a mistake or a misprint for 1626.

[37] LSCPF 5: 267-268.

[38] MUH 1: 244, from the 1604 annual report of the Jesuits.

on, should readily be granted by the bishop or his vicar, because this will confirm the Union, being a sign of the unity of the two rites.[39]

Propaganda's decision did not allay all of Wojna's doubts; a decade later he was asking Propaganda about the opposite case, whether Latin priests may celebrate in Ruthenian churches.[40] A few years later yet the Ruthenian metropolitan wrote to Propaganda:

> In matters that are clear it should not be necessary to ask for a formal declaration from Your E., but because very many Latins, out of deep ignorance or for some other reason affirm that someone of the Roman rite may not licitly or validly say mass in the churches of the uniate Ruthenians out of devotion or to [...] confess in churches of the Ruthenian uniates [...]

he asks for an explicit decree to settle the matter.[41]

A little later a more specific question was raised: may Latin priests celebrate in Ruthenian churches without the use of a portable altarstone, but on Greek antimensia. Latin priests had occasion to celebrate in Ruthenian churches chiefly in the same circumstances in which the question of participation in the sacraments came up: either they were missionaries making the rounds of the scattered Latin faithful, or they came to pray at one of the Ruthenian shrines. It was commonly felt that they must observe fully Latin practices, hence use a portable altarstone. At least that is the inference from a request of the Ruthenian metropolitan in 1643. He asked for a Latin portable altarstone and other furnishings, to be used by the Latin clergy who wanted to celebrate in the Xolm cathedral, since the local Latin clergy refused to lend such when the need arose.[42]

At Xolm, as we have already seen, relations were not of the best. The Latin diocesan synod of 1644, mentioned earlier, sought to prohibit also any celebration by a priest of one rite in a church of another, in a violent and injurious language: "no Latin Catholic priest may dare celebrate in a Ruthenian synagogue [...] under pain of suspension [...] and excommunication."[43] In spite of such incidents and the doubts of some, the common practice of the clergy of both rites in the Polish-Lithuanian state was to celebrate in each other's churches when the need arose, or some festivity was ob-

---

[39] SEU 1: 64.

[40] Ibid. 119.

[41] Ibid. 116-117 (1642).

[42] LE 2: 38.

[43] See note 28 above.

served jointly. Nevertheless, every now and then some scrupulous Latin ecclesiastic would refer the matter to Rome.[44]

However specious the question may seem today, Roman circles in the eighteenth century could not quite bring themselves to state that a Catholic priest, of whatever rite, may celebrate in any Catholic church of any rite. As late as 1748/9, the question was again being posed explicitly by the nuncio. He elicited the opinion of metropolitan Hrebnyc'kyj and of J. Lascaris, who both saw no reason for forbidding Latin priests to celebrate in Ruthenian churches or for restricting them to cases of grave necessity.[45]

The matter was settled authoritatively soon after. On 29 March 1751 pope Benedict XIV issued a decree concerning the specific case of Latin priests in the Polish state celebrating in Ruthenian churches on antimensia and using chalices of lead alloy. The decree stresses that in those regions the traveling missionary visiting the Latin flock is often far from any Latin church, so his case cannot be compared to Latin-rite priests in Italian regions where there are Italo-Greeks. Permission to celebrate "in the churches of the united Ruthenians [...] on their holy antimensia" is granted here, importantly, not only to such missionaries in special circumstances, but also "to all other Latin priests in all of the Ruthenian lands in Poland."[46] This was papal confirmation of what was already common practice and apparently stifled all further doubts.[47]

Concluding Remarks

When metropolitan Isidore was on his way back to his metropolitan province after the approval of the Florentine council he felt that, when conditions warranted it, participating in the sacraments of another rite of the same Church was the clearest sign of the unity of the Church, of the unity of all the faithful baptized by the one baptism. A century and a half later, at the time of the Union of Brest, the theology of the day did not perceive the sacraments as signs of unity in as clear a light. Rather, church unity was seen chiefly, if not exclusively, in canonical-juridical terms.

---

[44] See LSCPF 3: 290-291 (1726); CP 1: 265-266 (1728).

[45] CP 2:157, cf. p.168.

[46] *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia,* ed. Athanasius G. Welykyj, 2 (Romae 1954) 121-125.

[47] Cf. testimony from 1818, from Ruthenian lands then in the Russian empire, *Акты издаваемые Виленскою археографическою коммиссиею* 16 (Вильна 1889) 452-456.

This view of the Church did acknowledge the legitimacy of a variety of external rites, but tended to view them as tolerated outward differences only, not as expressions of church traditions of equal worth with the Latin. Rather, they owed their legitimacy and worth to an acknowledgment and confirmation of them by Rome, and the Roman rite was superior to all the others.

In the Polish-Lithuanian state, moreover, the superiority of the Latin rite was enhanced by its being the established Church; the Greek rite — one in faith with the Latin — enjoyed none of the privileges of the state Church, neither the influence of senator-bishops, nor the exemption of the clergy, nor even being accorded the same honorific titles. Propaganda went so far as to recommend that the "Ruthenians act humbly with regard to the Latins and cease emulating them."[48] It was, hence, always beneficial for the faithful of an inferior rite to participate in the sacraments and all other devotions of the Latins, but it was not proper for Latin faithful to take part in inferior usages.

There lurked in the minds of Roman ecclesiastics, moreover, the suspicion or sensation that the "Greeks" profess the Catholic faith not quite fully, and that these "Greeks," although united with the Roman see, are ever on the verge of relapsing into schism or even heresy. This too led to the view that while permission might be granted to Latins to participate in Ruthenian sacraments only with the greatest caution, it was always a good thing for Ruthenians to get used to Latin practices.

For these reasons indecisiveness arose when the question was confronted: "are the sacraments of one rite equally valid for the faithful of another?" Obviously, there could be no doubt about the sacraments of the Latin Church, so there was no preoccupation about the faithful receiving them in the "safer and better" rite, but the converse raises doubts.

There were, moreover, objective grounds for considering the Greek rite as inferior, not in itself, but in its contemporary conditions (but who was likely to indulge in such fine distinctions?). The backwardness of Ruthenian culture, hence of its religious culture and the lack of real theological thought in the Ruthenian Church (as in the whole East) did place it far behind the Latin Church, and led even Ruthenian hierarchs to view Latin usages as in some sense exemplary. Again, this created doubts and difficulties over participation in sacred rites and explains why these doubts were all in one direction. There could be no question that a Ruthenian priest might celebrate on a Latin altar; but was a Greek antimension worthy of Latin use?

---

[48] ASCPF 1: 31 (1625).

There are also other aspects to the problem of interritual relations. When "Greeks" found themselves far from their own churches and priests, they were expected to accommodate themselves to the Latin rite. But when Latins found themselves in a like situation, no reciprocal expectation was advanced. On the contrary, concern was expressed that the Roman rite might wane where it had never flourished. In the particular case of the Ruthenian lands this concern was to some extent economic. The Latin bishoprics had small numbers of faithful, and if these got into the habit of frequenting Ruthenian churches, the revenues of cathedrals and parishes would suffer. These fears are seldom stated as baldly, but they can be discerned in some of the letters anxious Latin churchmen sent to Rome.

The town of Xolm offers abundant examples of the tensions between the two rites, and documents from Xolm display most blatantly the lower motives at play. The town was the see of a Ruthenian bishop (from the mid-thirteenth century) and in name also of a Latin bishop (permanently from 1417). The population, however, was overwhelmingly Ruthenian, and the Latin bishop had neither cathedral nor residence nor chancery in Xolm, but stayed at a cathedral property, Krasnostav. A letter from the 1670s gives a sample of prevailing attitudes. The letter was written by the procurator of the Canons Regular of the Pious Schools (Piarists) and concerns the school that the Latin bishop had recently founded in Xolm and entrusted to the Order. The purpose of the school was to disseminate "the liberal arts and Catholic piety" among the youth "of the Ruthenians of Greek rite [uniates] and schismatics [...] and to uphold the religion of the Roman rite." The Piarists were all the more necessary in Xolm because the bishop, in visiting Xolm one time, noticed that "the Xolm parish church of the Latin rite was almost in ruins and empty," filled with rubbish, while the faithful of the Roman rite frequented the church "of the Basilians of the Greek rite and even received holy communion from them, consecrated in azymes by some Latin priest, which the Basilians keep in their church most indecently and irreverently." The procurator also mentions "the diminution of some uncertain revenues on account of the small number of Latins."[49] One can draw one's own conclusions why the Latin bishop was concerned to spread "Catholic piety" in

---

[49] MUH 4: 88-90.

Xolm. We may add that there was already a good Ruthenian Catholic school in the town, under the direction of the Basilian monks.[50]

The church of the Basilians that is mentioned here was in fact the cathedral of Xolm, by which stood the monastery; and one is free to have one's own thoughts about the "most indecent and irreverent" reservation. If the Latin faithful, few as they were, preferred to pray before the icon in the Ruthenian cathedral, they would also be moved to make their offerings for the upkeep of that cathedral. The complaint of Latin authorities, like the other examples illustrating relations between the rites, reveals in spite of itself the motives of the interested parties, which to a great extent had nothing to do with theological or liturgical principles.

All the matters discussed here continued to be an irritant in relations between the two rites in western Ukraine in the nineteenth century. They contributed to "grave and daily controversies," deplored by Propaganda Fide. Through the mediation of the nuncio to Vienna, the hierarchy of the two rites agreed on 23 December 1853 on a "Concordia," an accord regulating interritual relations among priests and people. Because neither side was fully satisfied with this compromise, ten years passed before Propaganda approved the agreement, with some modifications. Several of the paragraphs of the decree of 6 October 1863 deal with the questions treated here. While much is left as it had been, there is an important novelty. We shall take the points in the order in which they come up in the decree.[51]

Priests of either rite may celebrate in the churches and on the altars of the other rite with the permission of the rector of the church; Latin priests may celebrate on Greek antimensia. For the sacrament of confession all faithful may turn to a priest of any rite. Communion, however, must be received in one's own rite. The bishops are to see to it that at places of pilgrimage to which large numbers of the faithful of the other rite come, there should be priests of that rite to celebrate mass and distribute communion to them. Viaticum too must be given to the sick solely in their own rite. Nevertheless, "by Apostolic indult a Latin may receive holy viaticum from a Ruthenian priest in leavened bread, and a Ruthenian from a Latin priest in azymes." So,

---

[50] See Sophia Senyk, "Methodius Terlec'kyj — Bishop of Xolm," AOSBM 18 (1985) 342-373.

[51] Text of decree in *Codicis Iuris Canonici Fontes*, ed. Iustinianus Serédi, 7 (Vatican 1935) 394-399.

for the first time, even if it is restricted to only one case, explicit permission is given to Latins to receive communion in the Ruthenian rite.

This ruling, however, did not indicate a willingness to allow greater interritual participation in the sacraments. In fact, in certain ways, greater rigorism set in.

The prohibition against Latins communicating in the Greek rite continued to be upheld throughout the nineteenth century, how strictly an example from the life of Andrew Šeptyc'kyj best illustrates. On his father's side he descended from a Ruthenian family that had now passed to the Latin rite, but the future metropolitan returned to the Greek rite when he became a Basilian monk. After he was ordained priest, his first liturgy was a great feast for the village where he was born and for his family, but none of his relations, not even his parents, all Latins, could receive holy communion during the service. He could not communicate his parents and his brothers according to the eastern rite, and even to be able to communicate them in the Latin manner before the liturgy special permission had to be obtained from Rome.[52]

Shortly after, however, a change came about in the Church's legislation. First, the Congregation of Propaganda Fide on 19 August 1893 decreed that the faithful in a locality where there is no church or priest of their rite may receive communion according to the rite of the local church, not only at Eastertime and in danger of death, but also at any other time, out of devotion.[53] A little later, pope Leo XIII in his apostolic letter "Orientalium Dignitas" of 30 November 1894 extended this permission. Not only in the absence of a church of one's own rite, but also if traveling to one's own church involves grave inconvenience, the faithful may receive the sacraments in a Catholic church of another rite closer to them; the judge of the inconvenience is to be their bishop. Finally, the code of canon law promulgated by pope Benedict XV in 1917 did away with all restrictions in this matter. Canon 866, § 1, says: "All faithful of whatever rite are permitted to receive, out of devotion [pietatis causa], the sacrament of the Eucharist prepared in whatever rite." The two other paragraphs of this canon urge the faithful to fulfill at least their Easter duty in their own rite and enjoin that viaticum be

---

[52] Zofia z Fredrów Szeptycka, *Młodość: powołanie ojca Romana Andrzeja Szeptyckiego zakonu św. Bazylego Wielkiego* (Wrocław 1993), p. 177-182.

[53] The text of this decree is found in *Verbali delle conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese Orientali ... tenute alla presenza del S.P. Leone XIII,* Pro manuscripto, 1945, p. 466-467.

received in one's own rite, although, if the case is urgent, they may receive it in any rite.

The 1917 code, as could be expected, similarly permitted all faithful to confess to any priest of whatever rite (can. 905). It seems all the more strange, therefore, that the Code, in dealing with the place of celebration, permitted priests (of the Latin rite), when no altar of their own rite was available, to celebrate on the altar of another rite, "but not on the *antimensia* of the Greeks" (can. 823, § 1). The Code of Canon Law promulgated in 1983 no longer has any such restrictions.

Pontifical Oriental Institute Sophia Senyk

Jobe Abbass, O.F.M.Conv.

Pastor Bonus and the Eastern Catholic Churches

INTRODUCTION

In his study of the provisions in *Pastor bonus* regarding the tribunals of the Roman Curia, Archbishop Zenon Grocholewski observes that the apostolic constitution does not seem to take the canonical legislation of the Eastern Churches into full consideration. Archbishop Grocholewski states:

> Notwithstanding the reconfirmed, in *Pastor Bonus*, extension of the competence of the Apostolic Tribunals also to the Eastern Churches (cfr. art. 58 §2), it seems that the Apostolic Constitution does not take into full consideration — in the formulation of the competences of the said judicial organs of the Holy See — the legislation of the Eastern Churches, neither that in force nor the schema of the Code — the one I know published by the Pontifical Commission in 1986 — whose promulgation they predict is near.[1]

After noting some examples to illustrate his argument, Archbishop Grocholewski states:

> The lack of adaptation of *Pastor bonus*, in the matters we are treating, to the Eastern Churches nevertheless constitutes a significant difficulty, given that the Roman Curia is at the service of the entire Church and not just the Latin Church, and also because the said Apostolic Constitution means to have such a scope.[2]

Indeed, there can be no doubt that *Pastor bonus* concerns the universal Church and is applicable to both the Latin Church and the Eastern Catholic Churches. Not long after the promulgation of *Pastor bonus*,[3] Pope John Paul II referred to the apostolic constitution's importance for the Eastern Churches in his address to the plenary session of the Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law. His Holiness stated:

[1] Zenon Grocholewski, "I Tribunali," in Bonnet, P.-A. et al. ed., *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"* (Vatican City, 1990) 416. Unless otherwise indicated, foreign language translations throughout this article are my own.

[2] *Idem*, p. 417.

[3] *Acta Apostolicae Sedis* (hereinafter cited as AAS) 80 (1988) 841-930. Other abbreviations used in this article appear as follows: PB (*Pastor bonus*); CCEO (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*) and CIC (*Codex Iuris Canonici*).

OCP 60 (1994) 587-610

> With the promulgation of the Apostolic Constitution "Pastor Bonus", the 28th day of June this year, the work of this latter Commission (for the Revision of Eastern Canon Law) is finished, thereby completing not only the "Codex Iuris Canonici" of the Latin Church but also the Code of the Eastern Churches inasmuch as it deals with a law concerning the universal Church. It is therefore natural that this Apostolic Constitution be published in the official editions of both Codes.[4]

Soon after the promulgation of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* on 18 October 1990,[5] however, a question arose regarding the exact application of the provisions of *Pastor bonus* to the Eastern Churches. Archbishop Vincenzo Fagiolo, President of the Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts, wrote on 8 February 1991 to the Secretary of State requesting that the competence of his Council be clarified with particular regard to the interpretation of the recently promulgated Code of Canons of the Eastern Churches. Then Archbishop Angelo Sodano, Acting Secretary of State, responded on 27 February 1991 as follows:

> By your kind letter n. 2710/91 of February 8th past, Your Excellency has requested that the competence of that Pontifical Council (for the Interpretation of Legislative Texts) be clarified concerning the interpretation of the "Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium" and the laws common to the Eastern Churches.
>
> In this regard, I hastily sought the opinion of some experts who had worked on the drafting of "Pastor Bonus" and then I submitted the question to the Holy Father for consideration.
>
> The "mind" of His Holiness regarding the drafting of the foresaid Apostolic Constitution concerning the Roman Curia was that the competence of the Council for the Interpretation of Legislative Texts extended to the entire Church and was not limited to just the Latin (Church).[6]

Though this response clarifies the competence of the Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts, a close examination of the Acting Secretary's letter raises the question of the broader application of *Pastor bonus* to the Eastern Catholic Churches. Apart from the sections of *Pastor bonus* describing the competence of the Congregation for the Eastern Churches, there seem to be no direct references in the apostolic constitution to specify where it is addressed to the Eastern Churches as well as the Latin

---

[4] AAS 81 (1989) 655.

[5] AAS 82 (1990) 1033-1363.

[6] *Communicationes* 23 (1991) 14.

Church.[7] Since the letter does not disclose the opinion of the experts consulted, it may have been that there was no consensus of opinion among the experts or that they simply had not contemplated the Eastern canonical legislation when drafting the relevant articles of *Pastor bonus*. While mentioning the recourse to the Holy Father regarding the drafting of *Pastor bonus*, the letter only specifies that the competence of the Council for the Interpretation of Legislative Texts was also meant to extend to the Eastern Churches. The letter does not establish whether, and to what extent, *Pastor bonus* intended the competence of the other dicasteries of the Roman Curia to extend to the Eastern Churches.

The purpose of this article is to examine whether, in fact, *Pastor bonus* takes the canonical legislation of the Eastern Catholic Churches into full consideration and whether, in certain of its provisions, the apostolic constitution means to address these same Churches. We will first take a look at the terminology adopted in the formulation of this law for the universal Church. In the second part of our study, we will consider whether some of the articles of *Pastor bonus* had taken into account the existing or proposed canonical legislation of the Eastern Catholic Churches. With reference to particular articles of *Pastor bonus*, we will then analyze the competence of the Congregation for the Eastern Churches in relation to the other dicasteries of the Roman Curia.

I. TERMINOLOGY ADOPTED IN THE FORMULATION OF *PASTOR BONUS*

i) diocese/diocesan

An overview of its text reveals that *Pastor bonus* draws upon technical terms and expressions used in the Latin Church. One such example is the choice of the term "diocese" to indicate that "portion of the people of God which is entrusted for pastoral care to a bishop."[8] The term "diocese" is not

---

[7] For example, the *General Regulations of the Roman Curia* promulgated pursuant to *Pastor bonus* article 37 on 7 March 1992 and in force as of 7 June 1992 [AAS 84 (1992) 201-267] clearly speak to the Eastern Churches as well as the Latin Church in articles 115 §7 and 120 §§2 & 3 by directly citing canons of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

[8] See: CIC can. 369 and CCEO can. 177 §1. Unless otherwise indicated, English translations for the canons cited in this article are taken from: Canon Law Society of America, *Code of Canon Law, Latin-English Edition* (Washington, 1983) and Canon Law Society of America, *Code of Canons of the Eastern Churches, Latin-English Edition* (Washington, 1992).

to be found in the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.* Instead, the Eastern Code and the previous Eastern canonical legislation define the same reality as an "eparchy." It is perfectly understandable in *Pastor bonus* to speak of "dioceses" or "diocesan bishops" where the competence of a dicastery is limited to the Latin Church. Examples would be the pastoral-liturgical assistance offered "diocesan bishops" by the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments[9] or the written conclusions to an *ad limina* visit sent by the Congregation for Bishops to "diocesan bishops" regarding the state of their "dioceses."[10] However, where *Pastor bonus* concerns the universal Church, the choice of the expressions "dioceses" and "diocesan bishops" used in the Latin Church does not seem to accommodate the Eastern canonical tradition and terminology that speak of "eparchies" and "eparchial bishops." Such examples would be the norms and suggestions provided by the Congregation for the Causes of Saints to "diocesan bishops" regarding their instruction of these causes[11] and the prescription that bishops presiding over particular Churches make their *ad limina* visit and report to the Roman pontiff on the state of their "dioceses."[12]

ii) particular Church

The use of the expression "particular Church" is also quite common throughout *Pastor bonus.* The apostolic constitution describes the competence of the Congregation for Bishops with respect to the "particular Churches" of the Latin Church.[13] *Pastor bonus* speaks of the Roman Curia's pastoral service in the universal Church of facilitating relations between the "particular Churches" and the Roman See.[14] Also mentioned are the exclusive competence of the Secretary of State in specific matters regarding the "particular Churches"[15] as well as the responsibilities of certain Pontifical

[9] PB art. 64 §1.

[10] PB 81.

[11] PB 72 §1.

[12] PB 28, 32.

[13] PB 75, 76, 77, 78, 81.

[14] PB 1, 26 §§1 & 2, 27, 28, 29.

[15] PB 41 (First Section regulates the activity of representatives of the Roman See to the "particular Churches"); PB 47 (Second Section handles the establishment of "particular Churches" in certain circumstances commissioned by the Holy Father).

Councils towards these same Churches.[16] Though *Pastor bonus* does not define "particular Churches," a definition can be found in the Latin Code of Canon Law. Canon 368 states:

> Particular churches in which and from which exists the one and unique Catholic Church are first of all dioceses; to which unless otherwise evident are likened a territorial prelature, a territorial abbacy, an apostolic vicariat, an apostolic prefecture, and an apostolic administration which has been erected on a stable basis.

In the canonical legislation of the Eastern Catholic Churches, there is no equivalent canon that defines "particular Churches." In fact, the expression "particular Church" appears only once in the Eastern Code. CCEO canon 177 §1 states:

> An eparchy is a portion of the people of God which is entrusted for pastoral care to a bishop with the cooperation of the presbyterate so that, adhering to its pastor and gathered by him in the Holy Spirit through the Gospel and the Eucharist, it constitutes a particular Church in which the one, holy, catholic and apostolic Church of Christ is truly present and operative.

Like its comparable CIC canon 369, CCEO canon 177 §1 does state that an eparchy constitutes a particular Church. The other "particular Churches" defined by CIC canon 368 would be called "exarchies" according to CCEO canon 311.[17] One could argue that these exarchies may also be designated as particular Churches since CCEO canon 313 equates them with eparchies in this respect.[18] However, because the expression "particular Church" appears only once in the Eastern Code, it would seem that its adoption in *Pastor bonus* was based more upon its use in Latin than in Eastern canonical legislation.

At the time of the Second Vatican Council, *Lumen gentium* and *Christus Dominus* did use the expression "particular Churches" interchangeably with "dioceses." However, the Council's Decree on the Eastern Churches

---

[16] PB 150 §1, 151 (Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant Peoples); PB 153 §2 (Pontifical Council for the Pastoral Care of Health-Service Workers).

[17] CCEO can. 311 §1. An exarchy is a portion of the people of God which, because of special circumstances, is not erected as an eparchy, and which is established within territorial or other kinds of limits and is committed to an exarch.

[18] CCEO can. 313. What is said in the law concerning eparchies or eparchial bishops applies also to exarchs or exarchies, unless otherwise expressly provided or otherwise evident from the nature of hte matter.

(*Orientalium ecclesiarum*) first associated the "particular Churches" with "Rites" and then proceeded consistently to identify the Eastern Catholic Churches as "particular Churches."[19] Following the Second Vatican Council and during the formulation of the present Eastern Code, "particular Churches" was argued to be an apt designation for the Eastern Catholic Churches since the expression could "be situated schematically between the *ecclesia universalis* and *ecclesia singularis,* and represent in extension the intermediate ecclesial communion of *aliquae ecclesiae singulares.*"[20] *Lumen gentium* had nevertheless made the distinction between the universal Church and the "particular Churches" headed by the bishops.[21]

This conflict of terminology in the conciliar texts and the identification of "particular Churches" with dioceses[22] in *Lumen gentium* and *Christus Dominus* were undoubtedly factors that figured in the the Eastern Code's eventual adoption of another expression "Churches *sui iuris*" to designate the Eastern Catholic Churches.[23] However, the Eastern canonical legislation does not follow the Latin Code's widespread use of the expression "particular Church." Though CCEO canon 177,[24] like CIC canon 369, does use the expression to refer to an eparchy, that terminology is not to be found elsewhere in the Code of Canons of the Eastern Churches. In fact, when compared with other Latin canons that employ the expression "particular

---

[19] *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 57 (1965), nn. 2, 3, 4, 16, 19.

[20] George Nedungatt, "Ecclesia Universalis, Particularis, Singularis," *Nuntia* 2 (1976) 84.

[21] AAS 57 (1965), n. 23.

[22] At the time of the Second Vatican Council, however, Latin canonical terminology had not identified "particular Churches" exclusively with the bishops and their dioceses. For example, canon 329 §1 of the 1917 Latin Code referred to dioceses as "peculiar Churches" and canon 1495 §2 of the same Code called dioceses "singular Churches." For a treatment of the status of this terminological question at the Second Vatican Council and the years immediately following, see: John D. Faris, *The Communion of Catholic Churches Terminology and Ecclesiology* (Brooklyn, N.Y. 1985) 85-129. The terminological problem is also of ongoing concern; see: Carl Gerold Fürst, "Einige terminologische Anmerkungen zu einem (noch immer) aktuellen Thema," in Günter Biemer et al. ed., *Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio* (Freiburg, 1992) 383-398.

[23] For a succinct account of this development, see: Ivan Žužek, "The Ecclesiae *Sui Iuris* in the Revision of Canon Law," in R. Latourelle, ed., *Vatican II: Assessment and Perspectives Twenty-five Years After (1962-1987)* (New York/Mahwah, 1989) 2: 288-304, esp. 288-296.

[24] CCEO 177 does not have a predecessor canon in Eastern canonical legislation.

Church," similar CCEO canons, if found,[25] will almost always use the term "eparchy."[26] In other cases, the wording of the CCEO canons either does not incorporate the Latin reference to "particular Church"[27] or will refer to "eparchy" and/or "Church *sui iuris*" to allow for the ecclesiological reality of the Eastern Churches in those cases.[28]

iii) episcopal conferences and their general decrees

When addressing the episcopal bodies of the universal Church, *Pastor bonus* speaks of "episcopal assemblies" (*coetus Episcoporum*).[29] This expression, without further specification, would also include episcopal bodies such as the synod of bishops of a patriarchal or the council of hierarchs of a metropolitan Church. However, the apostolic constitution specifies the "episcopal assemblies" as particular Councils and Episcopal Conferences in article 82 and refers to Episcopal Conferences in article 93. These episcopal unions have no counterparts in the Eastern Churches and therefore are not treated in Eastern canonical legislation.[30]

The specific references to particular Councils and Episcopal Conferences may be explained by the fact that article 82 deals with the competence of the Congregation for Bishops with respect to the Latin Church. However, in outlining the competence of the Congregation for the Clergy, article 93 states:

> With due regard for the rights of Bishops and their Conferences, the Congregation deals with those matters that concern priests and deacons of the secu-

---

[25] There are no equivalent CCEO canons to the following CIC canons which use the expression "particular Churches": cc. 157, 362, 363 §1, 364, 368, 372, 374 §1, 431 §§1 & 2, 433 §1, 439, 440 §1, 443 §3 n.1°, 443 §5, 448, 516 §1, 782 §2.

[26] This follows a decision made by the *Coetus de coordinatione* in the formulation of CCEO. See: *Nuntia* 23 (1986) 5. Each CIC canon ("particular Church") is followed by its comparable CCEO canon ("eparchy") in parentheses: 265 (357 §1); 266 §1 (358); 267 §1 (361); 267 §2 (364); 268 §1 (360 §2); 269 nn.1° & 3° (366 §1, nn. 1° & 4°); 271 §2 (362 §2); 271 §3 (362); 272 (363); 333 §1 (45 §1); 373 (177 §2); 391 §1 (191 §1); 515 §1 (279).

[27] The CIC canons are followed by their comparable CCEO canons in parentheses: 268 §2 (428); 271 §2 (360 §1); 460 (235); 756 §2 (608); 1255 (1009 §1).

[28] The CIC canons are followed by their comparable CCEO canons in parentheses: 271 §1 (361); 134 §1 (984 §1); 209 §2 (12 §2); 257 (352 §3).

[29] PB 26, 82, 157.

[30] The Latin Code provides for particular Councils in canons 439-446 and episcopal conferences in canons 447-459.

> lar clergy whether in relation to their persons, their pastoral ministry or those things which enable them to exercise this ministry, as well as providing appropriate assistance to Bishops in all these matters.

As we will see in part III, this article may also extend to the Eastern Catholic Churches with respect to the Congregation's competence in the area of pastoral ministry to approve catechisms and catechetical formation for the universal Church. To the extent that article 93 addresses the Eastern Churches, the reference to "Conferences" may not be inclusive of the episcopal bodies present there.

Pastor bonus uses the expression "episcopal assemblies" again when it sets forth the competence of the Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts. Article 157 states:

> In addition, the general decrees of episcopal assemblies are to be submitted for review to the Council by the competent Dicastery in order that they be examined from a juridical viewpoint.

Since the competence of the Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts extends to the entire Church,[31] this article applies to the episcopal assemblies of the Eastern Catholic Churches. A problem arises, however, in deciding what "general decrees" might be since they are not described in Eastern canonical legislation. The expression "general decrees" is found in the canonical terminology of the Latin Church and is defined by CIC canon 29 as follows:

> General decrees, by which common prescriptions are issued by a competent legislator for a community capable of receiving a law, are laws properly speaking and are governed by the prescriptions of the canons on laws.

The use of "general decrees" in article 157 of *Pastor bonus* may, itself, cause interpretative problems since the expression is not part of Eastern canonical terminology.

iv) Apostolic See

Pastor bonus uses the expression *Apostolic See* in eleven of its articles to refer to the Apostolic See of Rome.[32] This may not even evoke a question for Catholics used to Rome being simply designated the *Apostolic See.* However, for others, such unqualified language in a document addressed to the universal Church may seem to deny the existence of the ancient Apos-

---

[31] See footnote 6, above.

[32] PB 2, 9, 13, 38, 41, 62, 112, 126, 131, 171, 186.

tolic Sees of the East. At the Second Vatican Council, Melkite Patriarch Maximos IV spoke to this question as follows:

> It is a common habit in the West to say as well: "Apostolica Sedes", to designate only the Roman See of Peter. In fact, in the West, there is no Apostolic See other than that of Rome founded by Peter. But we must react against this habit since there are not only other apostles than Peter but there are also other "Apostolic Sees" than that of Rome. It is important that this statement be understood with reference to the East, so attached to the apostolicity of its patriarchal sees. We know that Orthodoxy protests against the Roman See's monopolization of the epithet "Apostolic", in such expressions as "Apostolic See" or "Apostolic Benediction", etc.[33]

The Second Vatican Council, itself, was aware and implicitly acknowledged that there are other Apostolic Sees. Article 14 of *Unitatis redintegratio* states:

> Among other matters of moment, it is a pleasure for this synod to remind everyone that there exist in the east many particular or local churches, among which the patriarchal churches hold first place, and many of which are proud to trace their origins back to the apostles themselves.[34]

As a consequence, *Unitatis redintegratio* never refers to the Roman See as the *Apostolic See* without qualifying it as the *Roman Apostolic See*. In the context of the Latin Church where there is only one Apostolic See, the reference to *Apostolic See* would naturally be understood to mean Rome. However, in the case of a law with universal application, it would appear desirable to always specify the designation *Apostolic See* since the unqualified use of the title for Rome may be seen to exclude the other Apostolic Sees of the Eastern Catholic Churches.

II. *Pastor Bonus vis-à-vis* the Canonical Legislation of the Eastern Catholic Churches

We have seen that the canonical terminology used when drafting *Pastor bonus* may not have sufficiently accommodated the canonical terminology of the Eastern Churches. In this part, we will examine instances where *Pastor bonus* may not have fully considered the Eastern Churches' existing

---

[33] Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II (Rome, 1970-1986) III/II: 245.

[34] Norman P. Tanner, ed., *Decrees of the Ecumenical Councils* (2 vols. Washington, 1990) II:916.

canonical legislation and/or the 1986 schema[35] for its reform. Archbishop Zenon Grocholewski has already drawn attention to many of the examples that will be treated here.[36]

i) Roman Rota as tribunal of third or further instance (PB 128, n.2°)

Article 128, n.2° of *Pastor bonus* provides as follows:

> This Tribunal (Roman Rota) judges: in third or further instance, cases already heard by the same Apostolic Tribunal or any other tribunals, unless they will have become *res iudicatae*.

This provision is similar to canon 1444 §1, n.2° of the Latin Code. However, canon 1063 of the Code of Canons of the Eastern Churches establishes a patriarchal tribunal to hear appeal cases in second and further instances. Paragraph 3 of CCEO canon 1063 states:

> This tribunal (patriarchal tribunal) is the appellate tribunal in second and further instances with the assistance of judges who serve in rotation, for cases already judged in lower tribunals; this tribunal has also the rights of a metropolitan tribunal in those parts of the patriarchal Church where provinces have not been established.

It is true that *Pastor bonus* was not promulgated until 28 June 1988 but CCEO canon 1063 §3 is identical with canon 1078 §3 of the 1986 schema of the Eastern Code (SCICO 1078 §3). Prescinding from the 1986 schema, the Eastern canonical legislation in force before the new Eastern Code also foresaw the possibility of a third instance appeal to the Roman See or a tribunal of other judges. Canon 73 §1 of *Sollicitudinem nostram* stated as follows:

> An appeal from the judgment of a Patriarchal or Archepiscopal tribunal in first or second instance is to be made to the Apostolic See or to other judges appointed by the Patriarch or Archbishop....[37]

The failure to account in some way for this variation in the Eastern canonical legislation is unfortunate since *Pastor bonus* is addressed to the universal Church.

---

[35] *Nuntia* (1987) vols. 24-25.

[36] Grocholewski, *I Tribunali*, pp. 416-417.

[37] AAS 42 (6 January 1950) 5-120.

ii) Roman Rota judges bishops in contentious cases (PB 129 §1, n.1°)

Regarding the proper tribunal to judge bishops in contentious cases, article 129 §1, n.1° of *Pastor bonus* establishes:

> The same (Roman Rota) judges also in first instance: Bishops in contentious cases, provided it is not a matter of rights or temporal goods of a juridical person represented by the Bishop.

This prescription is effectively the same as canon 1405 §3, n.1° of the Latin Code. The canonical legislation of the Eastern Catholic Churches forsees that within the territorial boundaries of a patriarchal Church these same cases be heard by a tribunal constituted by the synod of bishops of the patriarchal Church. CCEO canon 1062 §3 states:

> This tribunal (of the synod of bishops) is to judge the contentious cases either of eparchies or of bishops, even titular bishops.

CCEO canon 1062 §3 is identical with SCICO canon 1077 §3. Even before the revision of the Eastern canonical legislation, *Sollicitudinem nostram* established that these contentious cases involving bishops were to be judged by the patriarch with his permanent synod. Canon 18 §1, n.1° stated:

> The Patriarch with the permanent Synod is to decide: contentious cases of greater importance involving Bishops, even titular bishops, as well as, if a pecuniary matter is at issue, those cases in which the thing in question or its price exceeds thirty thousand gold francs.

In the drafting of *Pastor bonus*, it may have been difficult to incorporate these provisions since *Sollicitudinem nostram* was about to be revised and the schema to the new Eastern Code was not yet *ius vigens*. Nevertheless, both provisions made it clear that the Eastern tradition allowed for situations in which contentious cases involving bishops would be heard by a tribunal other than the Roman Rota. By not accommodating this reality in some way, *Pastor bonus* seems not to have fully considered Eastern canonical legislation.

iii) Roman Rota judges certain religious superiors (PB 129 §1, n.2°)

Article 129 §1, n. 2° of *Pastor bonus* further stipulates as follows:

> The same (Roman Rota) judges also in first instance: Abbot primates, or superior Abbots of monastic congregations and supreme Moderators of religious Institutes of pontifical right.

This norm effectively repeats canon 1405 §3, n. 2° of the Latin Code. Article 129 §1, n. 2° also repeats Latin canonical terminology not to be found in the Eastern legislation.[38] With reference to the Eastern Code, canon 1063 provides that the ordinary tribunal of the patriarchal Church is competent to hear the cases of superiors of religious institutes of pontifical right. CCEO canon 1063 §4, n.4° states:

> This tribunal (ordinary tribunal for the patriarchal Church) is competent to judge in first and in succeeding instances, by judges who serve in rotation, the cases of: superiors of institutes of consecrated life of pontifical right, who do not have a superior within the same institute who possesses judicial power.

CCEO canon 1063 §4, n.4° is identical with SCICO canon 1078 §4, n.4°. Eastern canonical legislation before the promulgation of the new Eastern Code also provided that the ordinary tribunal of the patriarchal see was competent to decide cases of religious superiors of pontifical right. Canon 19 §4 of *Sollicitudinem nostram* stated:

> The ordinary tribunal of the patriarchal see mentioned in can. 85 is competent to judge: contentious or criminal cases of a religious Superior of pontifical right and enjoying pontifical exemption, who does not have a religious Superior endowed with judicial power.

It is regrettable that the articles in *Pastor bonus* concerning the Roman Rota do not appear to take these Eastern norms into account since the apostolic constitution is directed to the universal Church.

iv) Roman Rota judges dioceses (PB 129 §1, n.3°)[39]

Article 129 §1, n.3° of *Pastor bonus* establishes that:

> The same (Roman Rota) judges also in first instance: dioceses or other ecclesiastical persons, whether physical or juridical, who do not have a superior below the Roman Pontiff.

This article is virtually identical with canon 1405 §3, n.3° of the Latin Code. As we have already seen, canon 1062 §3 of the Code of Canons of the Eastern Churches provides that the tribunal of the synod of bishops of a

---

[38] In CIC the abbot primate (c. 620), the superior of a monastic congregation (c. 620) and the supreme moderator (c. 622) are, respectively, in CCEO the superior of a monastery *sui iuris*, the president of a monastic confederation and the superior general (c. 418).

[39] Dioceses are eparchies in the East. On this terminological question, see part I (i) above.

patriarchal Church is to hear contentious cases of bishops as well as eparchies. This provision was also contained in SCICO canon 1077 §3. Canon 18 §1, n.2° of *Sollicitudinem nostram* stated as follows: "The Patriarch with the permanent Synod is to judge the contentious cases of Eparchies." Though article 129 §1, n.3° of *Pastor bonus* mirrors CIC canon 1405 §3, n.3, it does not seem to accommodate the Eastern canonical procedure with respect to hearing the contentious cases involving eparchies.

v) Apostolic Signature judges conflicts of competence (PB 122 §4)

With respect to the norms concerning the Supreme Tribunal of the Apostolic Signature, article 122, n.4° of *Pastor bonus* states:

> Itself (the Supreme Tribunal of the Apostolic Signature) judges: conflicts of competence between tribunals, which are not subject to the same appellate tribunal.

This provision is in harmony with CIC canon 1416 which reads:

> Conflicts of competence between tribunals subject to the same appellate tribunal are resolved by that tribunal; if the tribunals are not subject to the same appellate tribunal, conflicts of competence are resolved by the Apostolic Signature.

CCEO canon 1083 (identical with SCICO 1098) establishes a different procedure. The Eastern canon provides as follows:

> §1. A conflict between judges as to which of them is competent to hear the case, is to be decided by the appellate tribunal of that judge before whom the action was first advanced by an introductory petition of suit.
> §2. If, however, the other tribunal is the appeal tribunal of the first one, the controversy is to be decided by the tribunal of the third instance for the tribunal before which the action was first introduced.
> §3. There is no appeal to decisions handed down in these conflicts.

Even before the new Eastern Code, *Sollicitudinem nostram* foresaw that conflicts of competence between tribunals not subject to the same appellate tribunals were to be decided by the appellant tribunal of the judge before whom the case was first brought. Canon 127 §2 of *Sollicitudinem nostram* stated:

> Regarding judges, between whom there exists a conflict of competence, if they are under different superior tribunals, deciding the question is reserved to the superior tribunal of that judge before whom the first action was brought, if they do not have a superior tribunal, the conflict is resolved by the Legate of the Roman Pontiff, if there is one, or by the Apostolic Signature.

We have already seen how certain articles of *Pastor bonus* concerning the dicastery of the Roman Rota have not taken different Eastern norms into full consideration. Regarding the dicastery of the Apostolic Signature, it would again seem that, in the example given, *Pastor bonus* has not accommodated the canonical legislation of the Eastern Catholic Churches.

vi) Apostolic Signature supervises administration of justice (PB 124, n.1°)

Article 124, n.1° of *Pastor bonus* establishes as follows:

> It is also the competence of the same (Apostolic Signature): to watch over the correct administration of justice and, if necessary, to discipline advocates or procurators.

This article repeats canon 1445 §3, n.1° of the Latin Code. Canon 1062 §5 of the new Eastern Code provides that a general moderator elected by the synod of bishops of a patriarchal Church is to watch over the administration of justice in tribunals within the Church's territorial boundaries. Paragraph 5 states:

> The general moderator for the administration of justice has the right of vigilance over all tribunals within the territorial boundaries of the patriarchal Church, as well as the right of deciding when objections are raised against a judge of an ordinary tribunal of the patriarchal Church.

This canon is identical with canon 1077 §5 of the 1986 schema of the Eastern Code. Nevertheless, this new Eastern canon was not yet promulgated and it might have been considered premature to take it into account when formulating the articles of *Pastor bonus* regarding the Apostolic Signature. Having considered the 1986 schema, the drafters of PB 124, n.1° might have just added a qualifying clause to accommodate this possible variation in the East.

vii) Lay participation in the Roman Curia (PB 7)

In the case of article 7 of *Pastor bonus*, an ambiguity has arisen regarding its interpretation. The article states:

> Members of the dicastery are chosen from the Cardinals, whether living in or outside Rome, to whom are added, to the extent that they are particularly experts in the matters in question, some Bishops, especially diocesan, as well as, depending on the nature of the dicastery, some clerics and other Christian faithful, provided however that those matters that require the exercise of the power of governance are reserved to those who have received sacred orders.

The problem raised by article 7 is that it seems to grant and then to deny the faithful participation in the power of Church governance. Jean Beyer refers to the article as contradictory and states:

> If lay people participate in running some Councils, that of the laity (art. 131-134), that of the family (art. 139-141), nil is their participation in ecclesial power (art. 7). This latter article remains problematic. If a lay person can be a judge, why does article 7 say "provided that the matters which require the exercise of the power of governance, are to be reserved to those who have received sacred orders"?[40]

It would seem that article 7 of *Pastor bonus* has carried forward the same ambiguity that has resulted from the interpretation of two canons of the Latin Code. While CIC canon 129 §2 establishes that lay people can co-operate in the exercise of the power of governance, CIC canon 274 §1 seems to deny that collaboration.[41] The Eastern Code does not contain this ambiguity since the equivalent to only one of the two Latin canons is to be found. CCEO canon 979 §2 (SCICO 975 §2) allows lay participation in the power of governance and is not contradicted.[42] Though CIC canon 274 §1 had its Eastern counterpart in canon 53 of *Cleri sanctitati*, this latter canon was not included in the 1986 schema or the promulgated Code of the Canons of the Eastern Churches.[43] The 1986 schema had effectively granted lay participation in the power of governance in unambiguous terms. Regarding the drafting of article 7 of *Pastor bonus*, then, it is unfortunate that it was not

---

[40] Jean Beyer, "Le linee fondamentali della costituzione apostolica *Pastor bonus*," in Bonnet, P.-A. et al., ed., *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"* (Vatican City, 1990) 26.

[41] CIC canon 129 §1. In accord with the prescriptions of law, those who have received sacred orders are capable of the power of governance, which exists in the Church by divine institution and is also called the power of jurisdiction. §2. Lay members of the Christian faithful can cooperate in the exercise of this power in accord with the norm of law.

CIC canon 274 §1. Only clerics can obtain those offices for whose exercise there is required the power of orders or the power of ecclesiastical governance.

[42] CCEO canon 979 §1. In accordance with the norm of law, those who have received sacred orders are capable of the power of governance, which exists in the Church by divine instiution.

§2. Other members of the Christian faithful can cooperate in the exercise of the power of goverance in accordance with the norm of law.

[43] AAS 49 (1957) 433-603. Canon 53 of *Cleri sanctitati* read: Only clerics can obtain power whether of ecclesiastical orders or jurisdiction as well as ecclesiastical privileges and payments.

formulated in the light of the Eastern schema and its approach to the question of lay participation in the power of governance in the Church.

III. Determining the competence of the Roman dicasteries for the Eastern Churches

The problem of determining the competence of the dicasteries of the Roman Curia in relation to the Eastern Catholic Churches begins in trying to specify the competence that *Pastor bonus* assigns to the Congregation for the Eastern Churches. Its competence is more limited than that exercised by the Congregation under the apostolic constitution of Pope Paul VI reforming the Roman Curia. Article 45 §1 of *Regimini Ecclesiae Universae* stated:

> The Congregation enjoys all the faculties which the other Congregations hold in relation to the Churches of the Latin rite, remitting however to the other Dicasteries matters concerning them, and with the exception always by law of the Apostolic Penitentiary.[44]

According to article 58 of *Pastor bonus*, the competence of the Congregation for the Eastern Churches is described as follows:

> §1. The competence of this Congregation extends to all matters, which are proper to the Eastern Churches, and which are to be deferred to the Apostolic See, whether as to the structure and organization of the Churches, the exercise of the functions of teaching, sanctifying and governing, or the status, rights and obligations of persons. It also carries out all that is prescribed in articles 31 and 32 regarding quinquennial reports as well as *ad limina* visits.
>
> §2. Intact, however, remains the proper and exclusive competence of the Congregation for the Doctrine of the Faith and of the Causes of Saints, the Apostolic Penitentiary, the Supreme Tribunal of the Apostolic Signature and the Tribunal of the Roman Rota, as well as the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments with respect to the dispensation regarding a ratified and non-consummated marriage.
>
> In matters that also concern the faithful of the Latin Church, the Congregation is to proceed, if the importance of the matter warrants it, after having consulted the Dicastery competent for the same matters in relation to the faithful of the Latin Church.

Marco Brogi, the Undersecretary of the Congregation for the Eastern Churches, notes the narrower competence of the Congregation under *Pastor bonus* when he states:

---

[44] AAS 59 (1967) 885-928, at p. 900.

> The first observation to make is that the apostolic constitution, notwithstanding a still broad formulation (n. 58 §1: "The competence of this Congregation extends to all matters which are proper to the Eastern Churches) does not adopt the former general principle that attributed to the Eastern (Congregation) a "praesumptio competentiae" (presumption of competence): it is no longer said that it (the Congregation) has the faculties of all the other congregations.[45]

Given that the Congregation for the Eastern Churches does not now have the faculties of all the other congregations, the definition of its competence in relation to the Eastern Catholic Churches is ultimately left to future authentic interpretations, jurisprudence and the practice established by the Roman Curia. However, the basic question to be resolved may be asked even now. Where does *Pastor bonus* mean the Congregation's competence to end and the competence of other dicasteries to begin with respect to the Eastern Churches? In the examples that follow, we will juxtapose the Eastern Congregation's competence under article 58 with the stated competence of other dicasteries to try to define their relative competence for the Eastern Catholic Churches. Whenever the competence of the dicasteries for the Eastern Churches is to be decided, the fact that article 58 of *Pastor bonus* is not as sharply defined as the former rule concerning competence will be an important consideration. However, in the context of such a decision, we should also bear in mind the questions that we have already discussed in this study. Though *Pastor bonus* is addressed to the universal Church, it would seem that some of its articles adopt canonical terminology used in the Latin Church but not in the Eastern Churches. Then, certain other articles do not mention or seem to take the canonical legislation of the Eastern Catholic Churches into account.

i) Cases of invalidity of sacred ordination (PB 68)

A simple example in which an uncertainty regarding competence may arise is article 68 of *Pastor bonus* which states:

> It (Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments) is also competent to hear, according to the norm of law, the cases of invalidity of sacred ordination.

---

[45] Marco Brogi, "La Congregazione per le Chiese Orientali," in P.-A. Bonnet et al., ed., *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"* (Vatican City, 1990) 253-254.

Determining whether this Congregation is competent to handle cases of invalidity of sacred ordination for the Eastern Churches becomes all the more important since CCEO canon 1386 §1 (SCICO 1401 §1) does not specify to which dicastery of the Roman Curia such a case is to be sent. CCEO canon 1386 §1 states:

> The *libellus* attacking the validity of sacred ordination must be sent to the competent dicastery of the Roman Curia which will determine whether the case is to be handled by it or by a tribunal designated by it.

The articles of *Pastor bonus* that outline the competence of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments (PB 62-70) are not directed specifically to the Latin Church as in the case of the Congregation for Bishops (PB 75) or the Congregation for Institutes of Consecrated Life (PB 105). Since article 58 §1 does not state that the Congregation for the Eastern Churches has the faculties of all the other congregations, the specific competence of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments to deal with cases of invalidity of sacred ordination could extend to the Eastern Catholic Churches as well as the Latin Church. On the other hand, the Congregation for the Eastern Churches could claim competence in these matters under the heading of the status of persons in the same article 58 §1.

The competence to handle cases of invalidity of sacred ordination is not listed in PB article 58 §2 as belonging exclusively to the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments. It might have been specified there along with the Congregation's competence to handle dispensations for ratified and non-consummated marriages. This is all the more important since Eastern canonical legislation at the time of promulgation of *Pastor bonus* assigned this function to the Sacred Congregation for the Eastern Church. Canon 501 §1 of *Sollicitudinem nostram* stated:

> In cases in which the obligations contracted by subdiaconate or major orders or the validity of sacred ordination itself are attacked, the *libellus* is to be sent to the Sacred Congregation for the Eastern Church... and the Sacred Congregation decides whether the case is to be handled by judicial order or by way of discipline.

Besides the fact that article 58 §2 does not specifically remove this competence from the Eastern Congregation, article 68 of *Pastor bonus* makes no apparent reference that would lead one to believe that it intended to change the existing Eastern legislation. It would therefore appear that article 68 giving the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sac-

raments competence to handle cases of invalidity of sacred orders was not meant to extend to the Eastern Catholic Churches. Regarding the question of the article's scope, we also note the use of Latin canonical terminology in the articles that outline the Congregation's competence.[46] Based upon all these factors, it seems that the Congregation for the Eastern Churches might still have the competence to handle cases of invalidity of sacred orders with respect to persons of the Eastern Catholic Churches according to article 58 §1.

ii) The competence of the Congregation for the Clergy regarding the Eastern Churches

As we have seen, the competence of the Congregation for the Clergy are described in article 93 of *Pastor bonus* as follows:

> With due regard for the rights of Bishops and their Conferences, the Congregation deals with those matters that concern priests and deacons of the secular clergy whether in relation to their persons, their pastoral ministry or those things which enable them to exercise this ministry, as well as providing appropriate assistance to Bishops in all these matters.

Pastor bonus effectively gives the Congregation for the Clergy competence over the following three general areas: the personal status of the clergy, their pastoral ministry and the means that provide for their support. The 1992 *Annuario Pontificio* (Pontifical Yearbook) published by the Secretariat of State also shows the division of the Congregation into three offices corresponding to these three general areas of competence.[47] Regarding competence for the Eastern Churches, it is clear that matters concerning the personal status of their secular clergy come within the competence of the Congregation for the Eastern Churches under article 58 §1.[48] With respect to the other two areas of competence in relation to the Eastern Churches, the question is not as clear.

We will first consider the competence of the Congregation for the Clergy over the means necessary for the clergy's ministry and their support. Article 98 of *Pastor bonus* specifies this competence as follows:

---

[46] The articles speak of the "diocesan bishops" (PB 63, 64 §1); the approval of the Office of the "particular Churches" (PB 64 §2) and Episcopal Conferences (PB 64 §3).

[47] *Annuario Pontificio* (Vatican City, 1992) 17136

[48] See also Borgi, "Congregation for the Eastern Churches," p. 254.

> The Congregation handles all matters that concern the Holy See regarding the management of ecclesiastical goods, and especially the correct administration of these same goods and it grants necessary approvals or reviews; as well, it takes care that the support and social security of the clergy are provided.

Though the Congregation for the Eastern Churches may claim competence for providing for the support of its own clergy under article 58 §1, that same article does not explicitly grant it faculties in matters regarding the administration of ecclesiastical goods. The Eastern Congregation's competence under article 58 §1 is not as broad as before and article 98 specifically grants the Congregation for the Clergy competence in all matters concerning the management and administration of ecclesiastical goods.

On the other hand, we could argue that the competence under article 98 is granted in view of providing for the ministry and support of the clergy. Seen as a matter ultimately concerning the status of persons, the Congregation for the Eastern Churches could claim competence under article 58 §1 in matters regarding the management of ecclesiastical goods. We could also argue that article 98 should be interpreted in the light of article 93 which establishes the areas for which the Congregation for the Clergy is competent. By referring to the rights of bishops and their "conferences," article 93 may not have contemplated the Eastern Churches and may not have intended the scope of the Congregation's competence to extend to the Eastern Catholic Churches.

Notwithstanding the reference to Latin episcopal conferences in article 93, the competence of the Congregation for the Clergy is not explicitly limited there to the Latin Church. Having said this, we will consider the second area of the Congregation's competence which article 94 describes as follows:

> By virtue of its function, it (Congregation for the Clergy) takes care of promoting religious instruction of the Christian faithful of whatever age and condition; it provides appropriate norms so that catechetical lessons are taught with correct reasoning; it watches out that catechetical instruction is given correctly; it grants the prescribed approval of the Holy See for catechisms and other writings pertaining to catechetical instruction, with the assent of the Congregation for the Doctrine of the Faith; it offers assistance to religious offices and follows initiatives of an international character concerning religious instruction, co-ordinating their energies and helping them, if necessary.

Since this competence in matters concerning catechetical instruction and the approval of catechisms is not expressly given to the Congregation for the Eastern Churches in article 58 §1, it could be argued that the competence of the Congregation for the Clergy in these matters extends to the universal Church.

The Congregation for the Eastern Churches might nevertheless argue for competence for the Eastern Churches in the area of catechetical instruction and the approval of catechisms. This matter could be interpreted to come within its competence under article 58 §1 concerning the exercise of the function of teaching. It could also be argued that article 94 only gives expression to what article 93 calls the pastoral ministry of the clergy. Considering the area of catechetical instruction and the approval of catechisms essentially a pastoral matter, the Congregation for the Eastern Churches could claim this competence under article 58 §1 in relation to the Eastern Churches. Failing these two arguments, the Congregation for the Eastern Churches could argue under article 21 §1 for a joint consideration of these questions whenever they involved the Eastern Churches.[49]

iii) The competency for Catholic schools (PB 115)

Pastor bonus establishes the competence of the Congregation for Seminaries and Institutes of Study (Congregation for Catholic Education) over seminaries, universities and schools. It seems evident that the Congregation's competence to set the general plan of studies (*ratio generalis studiorum*) in seminaries and universities extends to the universal Church.[50] Whether the Congregation's competence in this matter extends to Catholic schools of the Eastern Churches as well as the Latin Church is not as certain. Article 115 of *Pastor bonus* states:

> The Congregation (for Seminaries and Institutes of Study) sets norms by which the Catholic school is run; it assists diocesan bishops so that Catholic schools are established where possible and are supported with the greatest care and in order that in all schools catechetical education and pastoral care of the Christian students are offered through appropriate initiatives.

Since article 58 §1 no longer gives the Congregation for the Eastern Churches the faculties of the other congregations, it is possible that the

---

[49] Article 21 §1 states: Matters which touch upon the competence of several dicasteries are to be examined together by the interested dicasteries.

[50] See: Brogi, "Congregazione per le Chiese Orientali," p. 255.

competence granted the Congregation for Seminaries and Institutes of Study under article 115 extends to Catholic schools of the universal Church. Nor does *Pastor bonus* expressly state that the Congregation's competence is limited to the Latin Church. Regarding this question, Marco Brogi maintains:

> Also regarding the schools, the Congregation (for Seminaries and Institutes of Study) has two tasks, one scientific consisting of research and the formulation of principles that ought to govern the Catholic school, the other pastoral.
>
> I think that the first task, the scientific one, is proper and exclusive to it while the second, the pastoral one, is proper and exclusive to the Eastern (Congregation)...[51]

The 1992 *Annuario Pontificio* makes no mention of the Congregation's competence extending to Catholic schools of the Eastern Churches. It even seems to exclude such a competence. After describing the Congregation's competence over seminaries and universities, the *Annuario* specifies its competence over Catholic schools as follows:

> ...over all schools and institutes of instruction and of education of whatever pre-university order and grade dependent upon ecclesiastical authority, aimed at the formation of lay youth, excluding those dependent upon the Congregations for the Eastern Churches and for the Evangelization of Peoples.[52]

One could also argue that the competence given in article 115 was not meant to extend to the Eastern Churches since it speaks within the context of offering assistance to the Latin "diocesan bishops." Setting the norms for Catholic schools of the Eastern Churches could come within the competence of the Congregation for the Eastern Churches under article 58 §1 to deal with matters concerning the exercise of the function of teaching. These arguments failing, the question of competence for Catholic schools in the East at least touches on the competency of the Congregation for the Eastern Churches regarding the pastoral aspects of article 115. In that regard, questions involving Catholic schools of the Eastern Churches merit joint consid-

---

[51] See: Brogi, "Congregazione per le Chiese Orientali," p. 255.

[52] *Annuario Pontificio* (Vatican City, 1992) 1715.

eration under article 21 §1 or even the establishment of a permanent dicasterial commission under paragraph 2 of the same article.[53]

CONCLUSION

Our study began by referring to Archbishop Grocholewski's claim that the failure of *Pastor bonus* to take the canonical legislation of the Eastern Churches into full consideration constitutes a significant difficulty since the apostolic constitution is meant to address the universal Church. While expressing no doubt as to the application of *Pastor bonus* to both the Latin and Eastern Catholic Churches, we noted the question asked by the Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts soon after the promulgation of *Pastor bonus* regarding its competence to interpret the Code of Canons of the Eastern Churches. The answer, which clarified that the Council's competence under *Pastor bonus* was also meant to extend to the Eastern Churches, did not establish the extent to which *Pastor bonus* intended the competence of the other dicasteries of the Roman Curia to extend to the Eastern Churches.

The aim of our study, therefore, was to examine whether *Pastor bonus* had failed to accommodate the canonical legislation of the Eastern Catholic Churches and the extent to which its articles were meant to be applied to these same Churches. The article examined these questions under three aspects. Regarding the terminology used in its formulation, it would appear that *Pastor bonus* sometimes adopts Latin canonical terminology which is not to be found in Eastern legislation. This is unfortunate in the case of a law which concerns the Latin as well as the Eastern Churches. In the second part of our study, we saw that certain articles of *Pastor bonus* do not seem to accommodate relevant existing Eastern canonical legislation in their formulation. The apparent failure to take the Eastern Churches' canonical discipline into full consideration would seem to be a shortcoming of *Pastor bonus* since the apostolic constitution is of universal scope.

We proceeded in part III to examine the competence of the dicasteries of the Roman Curia for the Eastern Catholic Churches. Except where a dicastery has universal competence, this question is determined by considering the competence for the Eastern Churches granted the Congregation for the

---

[53] Article 21 §2 states: Where it proves necessary, permanent "interdicasterial" commissions may be opportunely established to deal with matters which require mutual and frequent consideration.

Eastern Churches under article 58 §1. This competence, itself, is not as clear-cut as the previous rule which gave the Congregation for the Eastern Churches the faculties of all the other Congregations. When we add this lack of clarity to our findings in the first two parts of this study, a definition of the relative competence of other dicasteries for the Eastern Churches appears to be even more difficult. We attempted to determine the competence of other dicasteries regarding the Eastern Churches in three instances. Our hope in so doing was only to begin the interpretative process that might better define the application of *Pastor bonus* to the Eastern Catholic Churches and, in turn, the competence of the Roman dicasteries for these same Churches.

Pontifical Oriental Institute Jobe Abbass, O.F.M.Conv.

Neil Adkin

The Date of John Chrysostom's *De virginitate*[1]

The *De virginitate* is the longest of Chrysostom's treatises on the ascetic life; here he extols the virgin's state and demonstrates its superiority to marriage. The date of this important work is disputed: two hypotheses have so far been advanced. A *terminus ante quem* of 392 is provided by an allusion to the *De virginitate* in one of Chrysostom's homilies on I Corinthians (19,6). Musurillo argued that initially the treatise, which is in large part an exegesis of I Cor. 7, had simply formed part of Chrysostom's series of homilies on this Pauline epistle[2]; he accordingly placed the date of composition in 392. Grillet on the other hand noted that Chrysostom had produced several works on asceticism between 380 and 382.[3] The tone of the *De virginitate* also inclined Grillet toward an early date: he found the work to be marked by a youthful ardour. Grillet accordingly concluded that it had been written "aux alentours de 382". More recently Clark has left the question open.[4] The aim of the present article is to draw attention to evidence which has hitherto

[1] Citation of Latin works follows the method of *Thesaurus Linguae Latinae: Index Librorum Scriptorum Inscriptionum*, Leipzig 1990². For Latin Fathers the editions used are those given in H. J. Frede, *Kirchenschriftsteller: Verzeichnis und Sigel*, Vetus Latina 1/1, Freiburg/B. 1981, and its *Aktualisierungshefte* (1984 and 1988). Unless otherwise stated, Greek patristic works are cited according to the conventions adopted in G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-8, pp. xi-xlv; the editions used are those given in M. Geerard and F. Glorie, *Clavis Patrum Graecorum* I-V, Turnhout 1974-87.

[2] H. Musurillo, "Some Textual Problems in the Editing of the Greek Fathers," *Studia Patristica* 3 (1961; = TU 78) 85-96, on 92-93.

[3] B. Grillet and H. Musurillo, *Jean Chrysostome: La virginité*, SC 125, Paris 1966, pp. 21-25. Two of the treatises which Grillet mentions in this connection are *Contra eos qui habent apud se virgines subintroductas* and *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*. They are generally assigned to 382. However the arguments on which this dating is based are invalid; cf. the present writer, "The Date of St. John Chrysostom's Treatises on *Subintroductae*," *Revue Bénédictine* 102 (1992) 255-266.

[4] E. A. Clark and S. R. Shore, *John Chrysostom: On Virginity; Against Remarriage*, New York 1983, pp. X and XXXIII. In *St. John Chrysostom's De virginitate and De non iterando coniugio: Translation and Commentary*, unpub. diss., Catholic Univ. of America 1980, p. 2, Shore had accepted Grillet's dating; no further arguments were adduced in its support.

OCP 60 (1994) 611-617

been overlooked. It would seem to corroborate Grillet's date of 382; while however his case was largely subjective, the new evidence is not.

Jerome did not like John Chrysostom[5]. Though both were keen advocates of the ascetic life, they took opposite sides in the Antiochene schism: whereas Jerome favoured Paulinus, Chrysostom was closely associated with Melitius. Both were in Antioch during the 370's. When in the early 390's Jerome composed his *De viris illustribus*, the notice he allotted to Chrysostom was maliciously brief.[6] Jerome was later an ardent supporter of the implacable campaign launched by Theophilus of Alexandria which finally led to Chrysostom's banishment. It would therefore be no surprise if Jerome were to attack his adversary on a point of scholarship.

Jerome produced his *Libellus de virginitate servanda* (*epist.* 22) in 384.[7] The centre of the work is occupied by a theoretical justification of virginity; in this connection Jerome also addresses the question why at I Cor. 7,25 St. Paul says that "concerning virgins I have no commandment of the Lord". Here he expresses himself in the following terms:

> "de virginibus", inquit apostolus, "praeceptum domini non habeo": cur? quia, et ipse ut esset virgo, non fuit imperii, sed propriae voluntatis. neque enim audiendi sunt, qui eum uxorem habuisse confingunt, cum de continentia disserens et
> 5 suadens perpetuam castitatem intulerit: "volo autem omnes esse sicut me ipsum", et infra: "dico autem innuptis et viduis: bonum est illis, si sic permaneant, sicut et ego", et in alio loco: "numquid non habemus potestatem uxores circumducendi sicut et ceteri apostoli?" quare ergo non habet domini de
> 10 virginitate praeceptum? quia maioris est mercis, quod non cogitur et offertur, quia, si fuisset virginitas imperata, nuptiae videbantur ablatae et durissimum erat contra naturam cogere angelorumque vitam ab hominibus extorquere et id quodam modo damnare, quod conditum est. (20,2-3).

---

[5] Cf. C. Baur, "S. Jérôme et S. Chrysostome," *Revue Bénédictine* 23 (1906) 430-436.

[6] *Vir. ill.* 129: *Iohannes, Antiochenae ecclesiae presbyter, Eusebii Emiseni Diodorique sectator, multa conponere dicitur, de quibus* Περὶ ἱεροσύνης *tantum legi.* S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis: Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Historia Einzelschr. 72, Stuttgart 1992, p. 107, n. 530, is rightly sceptical of Jerome's claim to have read only the *De sacerdotio*; he is merely being offensive. Rebenich adduces evidence to show that Jerome was in fact familiar with a wide range of Chrysostom's works.

[7] Cf. F. Cavallera, *Saint Jérôme: Sa vie et son oeuvre* I.2, Spicileg. Sacr. Lovan. 2, Louvain-Paris 1922, pp. 24-25.

Jerome asks why Paul should have made such a statement: *cur?* (l. 2). He gives a proper answer to this question in the second half of the passage: compulsion would reduce the value of virginity and also go against nature (ll. 9-14). This argument is however preceded by a different answer: *quia, et ipse ut esset virgo, non fuit imperii, sed propriae voluntatis* (ll. 2-3). These words do not provide a satisfactory reply to Jerome's question. They are on the contrary an awkward attempt to accommodate the ensuing rebuttal of the view that Paul himself had not been a virgin (ll. 3-9). Why should Jerome have felt the need to introduce this disruptive excursus?

In his note on this passage Vallarsi observed that it is exceedingly rare to find statements in the Fathers to the effect that Paul had had a wife.[8] He suggested that here Jerome was referring specifically to a comment by Clement of Alexandria (*Str.* 3,6,53,1). It may however be doubted whether an *obiter dictum* enunciated some two centuries earlier would have provoked Jerome's intrusive repartee in the *Libellus*. The same view of Paul's marital status also finds an echo in Origen (*Comm. in Rom.* 1,1) and in Methodius of Olympus (*Symp.* 3,12,83). In the fourth century on the other hand there would seem to be only two passages in which it is encountered. The first occurs in the "Long Recension" of Ignatius' *Epistula ad Philadelphios* (ch. 4). This forgery would appear to have been produced by an Arian between 364 and 373[9]; it therefore predates Jerome's *Libellus* by a period of between ten and twenty years. Here Paul is merely mentioned *en passant* in a list of married men which also includes Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Isaiah and Peter together with the other prophets and apostles. Again such an insignificant reference cannot account for Jerome's peremptory tone in the *Libellus*. The second passage however belongs to Chrysostom's *De virginitate* (41,6). This was a work by an influential churchman on a subject of vital importance to Jerome. Here Paul alone is at issue; the whole treatise is largely an exegesis of the Pauline teaching on virginity in I Cor. 7. On Grillet's dating the *De virginitate* had just been published.[10]

---

[8] D. Vallarsi, *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri opera* 1, Venice 1766², col. 104, n. "c" (= J.-P. Migne, *Patrologia Latina* XXII, Paris 1845, col. 407): "rari admodum."

[9] Cf. J. D. Smith, *The Ignatian Long Recension and Christian Communities in Fourth Century Syrian Antioch* (summary in *Diss. Abstr.* 47,5, Nov. 1986, 1781-A).

[10] Jerome will have had swift access to a work of Antiochene provenance owing to his intimate association with Evagrius of Antioch; cf. M. Spanneut, "Évagre, évêque d'Antioche," DHGE 16 (1967) 102-107, on 103-104; R. Pastè, "Un orientale latinista

There are a number of other factors which corroborate the view that Jerome does indeed have Chrysostom's *De virginitate* in mind. The text of I Cor. 7,25 ("concerning virgins I have no commandment of the Lord") is widely cited in works dealing with the ascetic life.[11] However only Chrysostom and Jerome link this verse with the issue of Paul's own virginity. Chrysostom explains Paul's reticence by asserting that he was not a virgin himself. Jerome is clearly trying to rebut this argument with the rather awkward answer which he gives in the first instance to his self-posed question: *cur? quia, et ipse ut esset virgo, non fuit imperii, sed propriae voluntatis* (ll. 2-3). Jerome proceeds to adduce as evidence I Cor. 7,7 ("I would that all men were even as I myself") and I Cor. 7,8 ("I say therefore to the unmarried and widows: it is good for them if they abide even as I"). Exactly the same texts had also been cited by Chrysostom in this passage of the *De virginitate*; he however had used them to demonstrate Paul's ἐγκράτεια while simultaneously denying his παρθενία. Again Jerome is evidently attempting to confute Chrysostom.[12] Finally attention may be directed to the vivacious interrogative with which Jerome glosses his citation of I Cor. 7,25: *cur?* (l. 2). The

---

presso S. Eusebio di Vercelli (Evagrio di Antiochia)," *Scuola Cattolica* 60 (1932) 341-358, on 344-345. If a date of 382 is accepted for the *De virginitate*, Jerome may be supposed to have received a copy just before writing his *Libellus*, which was published in 384.

[11] Cf. Methodius, *Symp.* 3,13,85; Basil of Ancyra, *Virg.* 55; *ibid.* 56; Athanasius, *Letter to virgins*, ed. L.-T. Lefort, *S. Athanase: Lettres festales et pastorales en copte*, CSCO 151, Script. Copt. 20, Louvain 1955, p. 62,17; Ambrose, *Epist. extra coll.* 14,35; Id., *Exhort. virg.* 3,17; Id., *Vid.* 12,72; Id., *Virg.* 1,5,23; Pseudo-Sulpicius Severus, *Epist.* 2,4; *Tractatus Pelagianus* 6,10,7 p. 142; *ibid.* 6,10,9 p. 145; *ibid.* 6,15,4 p. 159; Augustine, *Virg.* 13,13; *ibid.* 14,14.

[12] Jerome also adduces I Cor. 9,5 (*numquid non habemus potestatem uxores circumducendi sicut et ceteri apostoli?*). Whereas Chrysostom argues his case with some subtlety, Jerome merely strings together biblical texts. Such indiscrimination is characteristic; cf. the present writer, "Three Unnecessary Emendations in Jerome's *Libellus de virginitate servanda* (*Epist.* 22)," *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 71 (1993) 96-106, on 100-104. Jerome similarly dispenses with expository argument in giving his second answer to the question why Paul lacked a precept concerning virginity (ll. 9-14); here he merely produces a concatenation of clever points. The first of them (*non cogitur*) is also made by Chrysostom in the passage under consideration. It would seem however that throughout this particular section Jerome is in fact indebted to Athanasius' *Letter to virgins*, ed. L.-T. Lefort, *op. cit.* (n. 11), pp. 62,14 - 63,26; cf. the present writer, "Athanasius' *Letter to virgins* and Jerome's *Libellus de virginitate servanda*," forthcoming in *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*. Such employment of multiple sources is typical; cf. Id., "*Oras: loqueris ad sponsum; legis: ille tibi loquitur* (Jerome, *Epist.* 22,25,1)," VC 46 (1992) 141-150, on 149-150 (n. 44).

same lively question had also been asked by Chrysostom in connection with this text: τί οὖν;[13]. In the *Libellus* Jerome is astonishingly partial to the appropriation of any sort of striking language from other authors.[14] It would seem therefore that we have a further instance of the same phenomenon here.[15] The *Libellus* shows scant interest in the deeper speculations of other writers; above all it is arresting superficialities that appeal to Jerome. Chrysostom however tends on the whole to avoid the kind of flashy formulation which Jerome likes to copy; there is accordingly little in the *Libellus* that can be traced directly to him.[16] In the case of the *De virginitate* it would seem that only one further passage has demonstrably influenced Jerome's treatise. Chrysostom had glossed I Cor. 7,2 ("nevertheless, to avoid fornication, let every man have his own wife") as follows: φοβοῦμαί σε, φησίν, εἰς τὸ τῆς παρθενίας ὕψος ἀναγαγεῖν μὴ καταπέσῃς εἰς τὸ τῆς πορνείας βάραθρον (ch. 26). It has been argued elsewhere that these words have inspired Jerome's phrasing at 6,3: *rectius fuerat homini subisse coniugium, ambulasse per plana, quam ad altiora tendentem in profundum inferi cadere.*[17] The other points of contact between the two works cannot be used as proof of direct dependence, since parallels can also be adduced from elsewhere.[18] It would

---

[13] There is no such interrogative in any of the numerous passages cited in n. 11 above which similarly quote I Cor. 7,25. In both Jerome and Chrysostom the question is also accompanied by a balancing "because" (*quia*; ὅτι).

[14] Cf. the present writer, "Tertullian's *De ieiunio* and Jerome's *Libellus de virginitate servanda* (*Epist.* 22)," *Wiener Studien* 104 (1991) 149-160; Id., "Some Features of Jerome's Compositional Technique in the *Libellus de virginitate servanda* (*Epist.* 22)," *Philologus* 136 (1992) 234-255; Id., "Jerome as Centoist: *Epist.* 22,38,7," *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 28 (1992) 461-471; Id., "Tertullian's *De idololatria* and Jerome," *Augustinianum* 33 (1993) 11-30; Id., "Tertullian in Jerome (*Epist.* 22,37,1f.)," *Symbolae Osloenses* 68 (1993) 129-143; Id., "An Echo of Evagrius of Antioch in Jerome," forthcoming in *Studi Italiani di Filologia Classica* 86 (1993).

[15] The final point may be made that Jerome's rebuttal of Chrysostom provides the first tangible evidence of animosity between the two men; it should accordingly be added to the dossier assembled by C. Baur, *art. cit.* (n. 5).

[16] J. Dumortier, "La date des deux traités de Saint Jean Chrysostome aux moines et aux vierges," *Mélanges de Science Religieuse* 6 (1949) 247-252, on 250-251, endeavoured to identify in the *Libellus* several borrowings from Chrysostom's *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant.* Dumortier's case is however untenable; cf. the present writer, *art. cit.* (n. 3).

[17] Cf. the present writer, "Some Further Additions to Otto's *Sprichwörter*," forthcoming in *Sileno* 19 (1993).

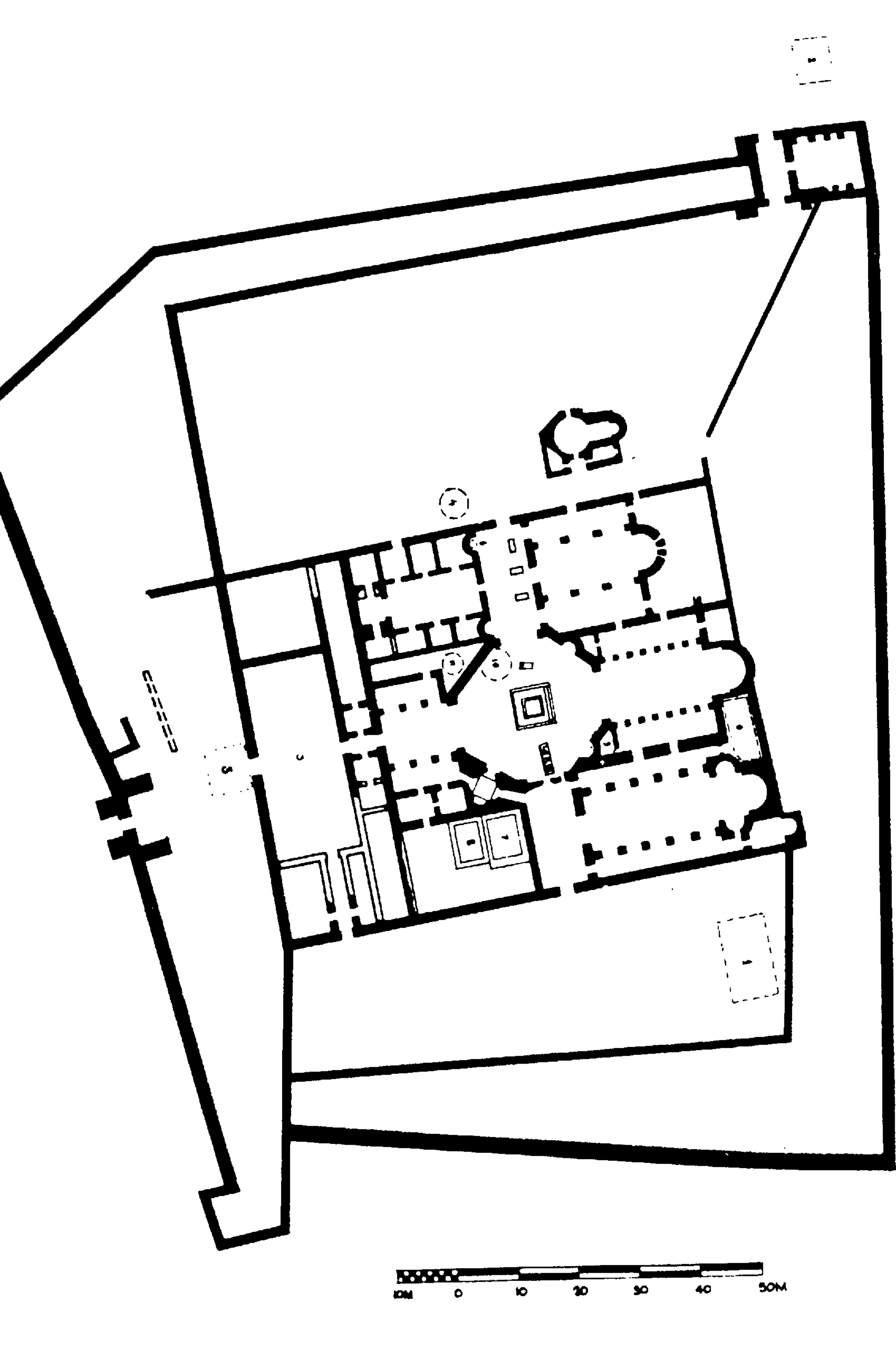
[18] The evidence may be briefly adduced. At 2,1 Jerome notes that the joys of wedlock are curtailed by death. The same point is made in the *De virginitate* (57,6); however it

however appear that Jerome's attack on heretical virgins (38,7) has been suggested by the extensive treatment of the same subject in the *De virginitate* (chs. 1-8); there is no example of a similar passage in any earlier treatise on virginity.[19]

---

had also occurred in Eusebius of Emesa, *Serm.* 6,3. Both Chrysostom (ch. 77) and Jerome (5,3) identify the foolish virgins of the parable at Mt. 25,1-12 as virgins only in body; the same explanation had been given by Origen at *Comm. in Rom.* 8,9 and *Hom. in Lev.* 1,5. Thinness and pallor are combined by Jerome (17,1) and Chrysostom (6,1); however cf. already Basil, *Reg. fus.* 17,2 and Chrysostom, *Oppugn.* 2,2. The comparison of good and bad with reference to marriage and virginity occurs in both Chrysostom (10,1) and Jerome (19,1), but also in numerous earlier passages: Tertullian, *Castit.* 3 ll. 54-55; Id., *Adv. Marc.* 1,29 p. 330,27; Id., *Monog.* 3,2; Id., *Uxor.* 1,3 l. 10; *ibid.* ll. 17-18; Origen, *Comm. in I Cor.* 35; Anonymous homily Περὶ παρθενίας edd. D. Amand and M. C. Moons, *Revue Bénédictine* 63 (1953) 37 (1,4); Eusebius of Emesa, *Serm.* 6,6; Gregory Nazianzen, *or.* 37,10. According to Jerome (19,4) and Chrysostom (15,2) there was no sexual intercourse in paradise. The idea was traditional; cf. Tertullian, *Virg. vel.* 5,1; Origen, *Comm. in Rom.* 5,9; Id., *Comm. in I Cor.* 29; Cyril of Jerusalem, *Catech.* 12,5; Basil of Ancyra, *Virg.* 54; Gregory of Nyssa, *Virg.* 12,4. Jerome argues that under the old dispensation marriage was necessary to fill the earth: *vacuus erat orbis* (21,2). The same point is made by Chrysostom in strikingly similar language: πᾶσα τότε ἡ γῆ ἔρημος ἦν ἀνθρώπων (14,4). The idea had however occurred elsewhere; cf. Tertullian, *castit.* 6 l. 14; Id., *Uxor.* 1,2 l. 3; Cyprian, *Hab. virg.* 23; Gregory Nazianzen, *carm.* 1,2,1,117. Elijah and Elisha were virgins according to Chrysostom (79,1) and Jerome (21,3). However the same view had already been expressed by others; cf. the present writer, "Some Notes on the Content of Jerome's Twenty-second Letter," *Grazer Beiträge* 15 (1988) 177-186, on 182. In both Jerome (21,7) and Chrysostom (11,1; cf. 79,2) the virgin is an earthly counterpart of the angels. Again the concept was traditional; cf. the present writer, *art. cit.* (n. 12; "Athanasius'..."), n. 46. The deprecation of laughter in Jerome (24,1) and Chrysostom (63,3) is likewise conventional; cf. the present writer, "The Fathers on Laughter," *Orpheus* n. s. 6 (1985) 149-152. Finally a number of scriptural texts are also common to both works; however all of them had been cited elsewhere. For I Cor. 7,26 (in Jerome at 21,4; in Chrysostom at 42,3 etc.) cf. Ambrose, *Vid.* 13,80; *ibid.*, 14,82. I Cor. 7,29 (Jer. 21,4; Chrys. 49,2 etc.) had been adduced by Tertullian on some ten occasions (cf. *Q. S. F. Tertulliani opera* II, CCL 2, Turnhout 1954, p. 1485 [index locorum s. scripturae]) as well as by Cyprian, *Testim.* 3,11 and Basil of Ancyra, *Virg.* 56. For I Cor. 7,32-34 (Jer. 21,9; Chrys. 74,1 etc.) cf. Tertullian, *Castit.* 9 ll. 3-4; Id., *Monog.* 3,3; Id., *Pudic.* 16 p. 255,11-13; Id., *Uxor.* 1,3 ll. 40-42; Cyprian, *Hab. virg.* 5; Id., *Testim.* 3,32; Pseudo-Cyprian, *Singul. cler.* 6; Basil of Ancyra, *Virg.* 23; *ibid.* 56; Athanasius, *Virg.* 2; Ambrose, *Virg.* 1,5,23. Lastly on I Cor. 7,28 (Jer. 22,2; Chrys. 39,1 etc.) cf. Tertullian, *Castit.* 4 ll. 14-15; Id., *Monog.* 11,10; Id., *Pudic.* 16 p. 255,4-6; Id., *Uxor.* 1,7 ll. 14-15; Basil of Ancyra, *Virg.* 56; Ambrose, *Virginit.* 6,32.

[19] Jerome has abridged Chrysostom's treatment considerably. For an analogous instance of Jerome's compression of his source cf. the present writer, "The Date of Ambrose's *De virginitate*," *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* N. F. 18 (1992) 237-244, on 239. Jerome has also packed his own discussion of the subject


10M
0
10
20
30
40
50M

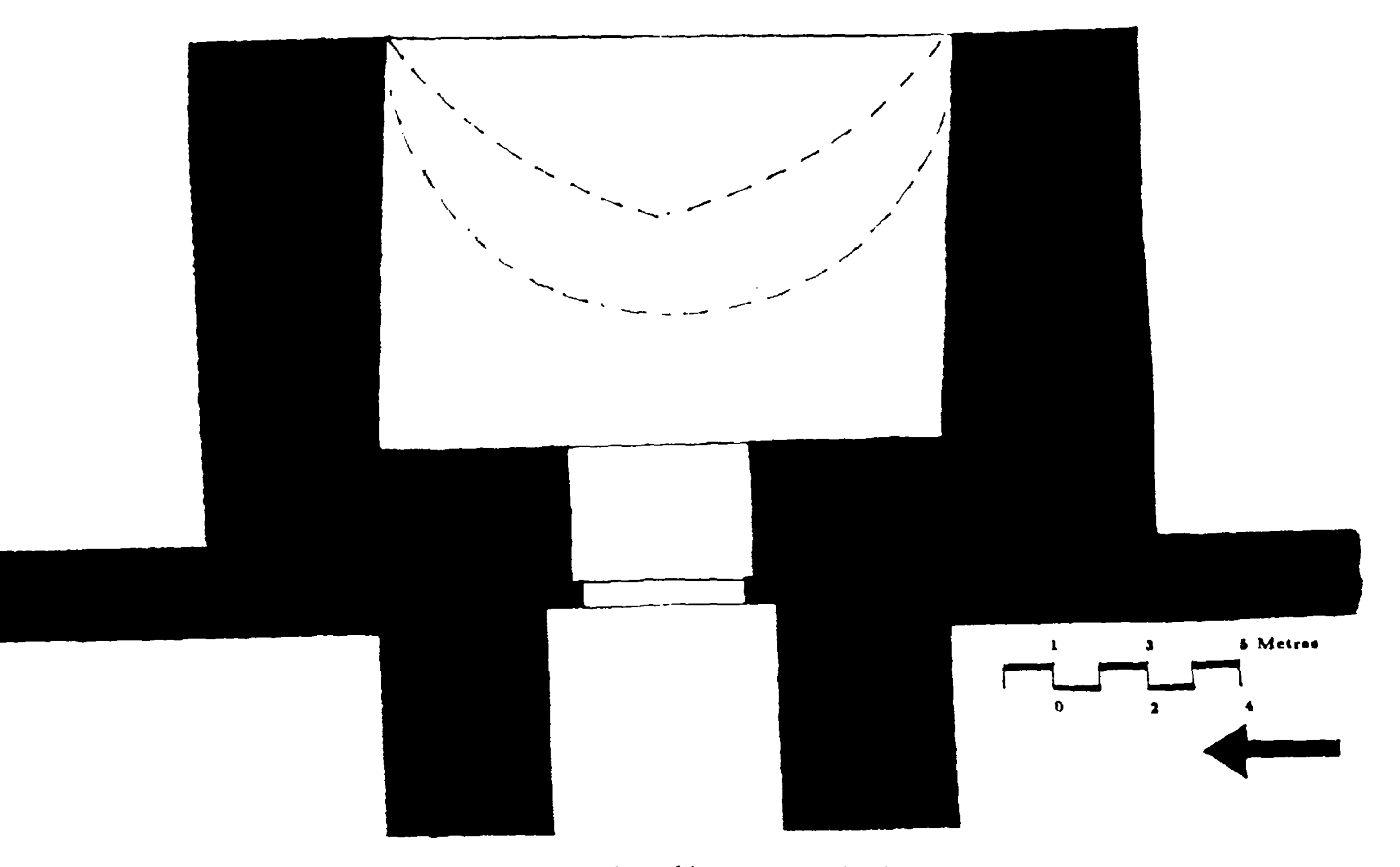


Figure 2: Enlarged plan of the outer western entrance.



Illustration 1: the remains of the outer western entrance as seen from the inner wall

Illustration 2: the south-west corner of the outer wall

Illustration 3: the southern pier on the outer side of the outer western entrance

Illustration 4: the extant masonry courses above the northern springing line of the vault in the outer western entrance

The results of the foregoing enquiry may be briefly summarized. The evidence adduced above would seem to indicate that Jerome had already read Chrysostom's *De virginitate* when he produced his own *Libellus de virginitate servanda*. The latter treatise was published in 384. It may accordingly be concluded that Grillet was right to date the *De virginitate* to 382; the view that the work did not appear until a decade later should be abandoned.

Department of Classics
237 Andrews Hall
University of Nebraska
Lincoln NE 68588-0337, USA

Neil Adkin

with arresting formulations that have been appropriated from a variety of other authors; cf. the present writer, *art. cit.* (n. 14; "Jerome as Centoist...").

D.W. Morray

The Defences of the Monastery of St Simeon the Younger on Samandağ

In 1986, Wachtang Djobadze published the account of his investigations into the remains of the Monastery of St Simeon the Younger on Mount Admirable (Samandağ), situated to the west of Antakya in southern Turkey.[1] Meticulous and comprehensive as his work is, it nevertheless allows for further inquiry into one feature at least of the site: the gateway in the middle of the western outer circuit wall. Djobadze includes a brief description of the gateway (thus correcting an earlier account by R.P. Mécérian, whose ground-plan shows the gateway as a salient[2]). But, while Djobadze gives the measurements of the gateway, he offers neither illustration nor enlarged plan of it; nor does he describe the masonry employed in its construction.[3] However, further examination of the feature is warranted, because it seems to shed some additional light on the later, medieval history of the monastery, in particular, on what appear to have been arrangements for the defence of the place.

Enough remains of the western gateway for us to see that it was a substantial, carefully constructed edifice (illustration 1). Two projecting piers defend the approach to an outer doorway, one jamb of which can still be made out. A narrow corridor leads to what may have been a second doorway. This gives onto a much wider, rectangular space, which lies at a slightly acute angle to the entrance (figure 2). The space was covered with a pointed or rounded barrel vault.[4] Three courses of the vault above the springing line remain in place on the north side. Debris from the ceiling and roof of the vault has largely choked the floor of the inner apartment, as well as the corridor between the doorways.

The gateway needs to be considered in the context of the outer circuit wall in which it is set. The wall is the outermost of three concentric barriers,

---

[1] *Archeological Investigations in the Region West of Antioch-on-the-Orontes* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1986), pp. 57-115, and pls 25-58.

[2] "Monastère de Saint-Symeon-Stylite Le-Jeune, Exposé Des Fouilles",*Comptes-Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, (1936), p. 205.

[3] *Investigations*, p. 89.

[4] Djobadze has the space between the two outer piers vaulted as well (*Investigations*, p. 89), but I was unable to make out any springing line.

OCP 60 (1994) 619-623

as Djobadze's ground-plan makes clear (figure 1). The sacred buildings at the centre of the site form a compact rectangle bound by its own wall. The inner circuit wall beyond adds area only to the north and south sides of the inner complex. The outer circuit wall does the same for the eastern and western sides.

Djobadze points out that the outer circuit wall cannot have been envisaged when the inner wall was raised. Some inscriptions on the outer face of the lintel over the north-east portal in the inner circuit wall would have been obscured once the outer circuit wall was in place, and a barrel vault thrown over the space between the inner and outer portals.[5] That at least two different building programmes were involved is also indicated by the fabric of the two walls. The corners of the inner circuit wall are made of carefully cut, sometimes massive ashlar blocks over 2 metres long by 50 centimetres deep, with narrow interstices. What remains of the wall in between is laid with courses of more roughly cut stone. By contrast, the outer circuit wall consists mostly of large and smaller crude blocks, with more carefully cut stone, including the massive ashlar with narrow interstices noted above, used as quoining at some of the corners and salients, in particular, the south-west corner (illustration 2). Thus what seems mostly to have happened is that material, probably Late Antique, from the inner circuit wall, or from extant buildings inside the inner wall, was re-used in certain key places in the outer wall, which was otherwise built using cruder material.

There is evidence in the outer western gateway of a third building programme, too. The piers on either side of the gateway (illustration 3), and the inner and outer doorways, are also constructed from large ashlar blocks with narrow interstices separating the courses. The eastern abutment of the vault consisted of large ashlar blocks: two courses are still in place on the north side. But the extant courses of the vault ceiling are all of rusticated blocks, 63 centimetres long by 33 centimetres deep, with drafted margins 7 centimetres wide (illustration 4). This particular style of masonry seems to occur nowhere else at the site. The acute angle at which the vault is set to the wall suggests, moreover, adaptation to an already existing state of affairs, rather than the free hand which a builder from scratch would have had. It adds nothing to what seems to have been the main purpose of the vault: to support a platform overlooking the entrance. Indeed, the acute angle must have involved problems of construction which could have been avoided by a right

---

[5] *Investigations*, p. 89.

angle, without prejudice to the function of the platform. (We might wonder whether the (since disappeared) vault joining the inner and outer circuit walls at the north-east gateway did not like likewise postdate the building of the outer wall. However, because of the narrowness of the space between the two walls at this point, a vault might have seemed more immediately obvious here, than on the western side.)

It would seem that only the outer circuit wall was built specifically to defend the monastery. That the purpose of the inner circuit wall was principally to gather more sacred and secular building into the folds of the monastery, seems clear from the way the wall incorporates the eastern and western boundaries of the original complex, rather than creating a double perimeter. By contrast, the outer circuit wall supplements the inner circuit wall even where little or no additional area is secured as a result, notably on the northern side. Even on the western side, where it is more widely separated from the inner circuit wall, the outer wall hugs the contour where the land falls away most sharply, the point, that is, which gives the greatest advantage to the defender of the site, and the least to an aggressor.[6]

The defensive role of the gateway in the western outer circuit wall seems clear enough. The double doorway, and the narrow, protected passage, are clearly designed to control access. The vault was probably intended to support a platform from which to cover the western approaches, and seems to have been open at the eastern end. In an arrangement would have impeded an intruder, the gateway is out of line with the western entrance in the inner wall, which leads via a further portal to the base of the stylite's column. By contrast, these last two doorways are precisely in line, on a west-east axis that bisects the base of the stylite's column, and terminates in the apse of the Holy Trinity Church.

It would seem, then, to be a familiar story: of how a chaste and open Late Antique site had to throw up disfiguring ramparts in the face of a darkening world. So when might the transformation from temenos to fortress have taken place, and in response to what developments?

It is easier, perhaps, to identify the period when it is unlikely that there was a need for an outer circuit wall at St Simeon. Writing in the middle of the eleventh century, Ibn Buṭlān, a Christian physician from Baghdad who died in Antioch in 1066, marvels at the wealth of Dayr Sim'ān outside Anti-

---

[6] This is clearly shown in an aerial photograph of the site in Mécérian, "Les Inscriptions du Mont Admirable", MUSJ 38 (1962), pl. 1, and (same photograph), Djobadze, *Investigations*, pl.25.

och, and at the extent of its dependent lands.[7] The prosperity which impressed Ibn Buṭlān was the result of a longish period of relative tranquillity for especially Orthodox Christians, which began with the capture of Antioch by the Byzantines from the Muslims in 969, and ended with the arrival of the Seljuqs towards the end of the following century. As well as for the indigenous Orthodox monasteries in the Antioch area, the eleventh century was a golden age for establishments of the autocephalous Georgian church.[8] We learn, for example, that the Georgians possessed a building within the precincts of St Simeon, as well as some of the land surrounding it.[9] In the middle of the eleventh century, some sixty Georgian monks were active in the monastery.[10]

The outer wall, or at any rate, parts of it, might predate this peaceful period. For, at no time between the capture of Antioch by the Arabs in 637, and the return of the Byzantines in the second half of the 10th century, could the community on Mount Admirable have felt safe. Or, the outer wall could mark the return of the protecting power. Jacqueline Lafontaine-Dosogne suggests that it was built by the Byzantines as soon as they re-occupied the area in the last quarter of the 10th century, in the same way as an outer wall was placed around Qal'at Sam'ān.[11]

But was the western gateway necessarily part of such a programme? Both Djobadze and Lafontaine-Dosogne imply that it was. On the other hand, the appearance of the material used in the vault of the gateway — regular blocks of shallowly rusticated stone, with wide, drafted margins — recalls defensive work of the medieval period. That is to say, the western gateway itself might have been strengthened *after* the Byzantines' return and the period of tranquillity which apparently succeeded it. Certainly towards the end of the eleventh century, it would have made good sense to strengthen the defences of the monastery. For, with the arrival of the Seljuqs, followed not long afterwards by the Franks, the situation changed. In 1066, the year of Ibn Buṭlān's death, Afshīn, lieutenant of the Seljuq ruler

---

[7] Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-buldān*, volume II (Beirut 1977), p. 517.

[8] W. Djobadze, *Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch*, CSCO 372 (1976), p. 80.

[9] P. Peeters, "L'Église Géorgienne de Clibanion au Mont Admirable", AB 46 (1928), pp. 242-245, quoting the "Report" of Éphrem Msire.

[10] Djobadze, *idem*, p. 88, quoting *Bios* of St George Hagiorites.

[11] *Recherches sur le monastère et sur l' iconographie de S. Syméon Stylite le Jeune*, Bibliothèque de *Byzantion*, 4 (Brussels: Éditions de *Byzantion* 1967), pp. 75-76.

'Aḍud al-Dawlah Alp-Arslan, raided the lands west of Antioch, causing widespread death among the population and the destruction of many of the monasteries.[12] In 1084, Antioch itself surrendered to the Seljuqs. In 1119, the area suffered further at the hands of the Artukid ruler of Mardin, Najm al-Dīn Il-Ghāzī, following on the latter's victory over Roger of Antioch at the Battle of the Field of Blood.[13] St Simeon itself, though, survived these depredations. For, we learn that, in 1141, Raymond of Antioch had the Latin Patriarch of the city imprisoned at St Simeon.[14] He was presumably taken into the custody of the Benedictines, who, since the establishment of the Principality of Antioch, had joined the Syrian and Georgian Orthodox communities on Mt Admirable.[15] In 1149, the Zankid ruler of Aleppo, Nūr al-Dīn Maḥmūd, bore off the possessions of the monastery in the course of a campaign of despoilment in the area after the defeat and death of Raymond.[16] This notwithstanding, both Greek and Georgian monks remained in the monastery: they were there to receive Oliver the Scholar, a native of Cologne, when he visited St Simeon in 1222.[17]

Thereafter, though, references seem to cease: the monastery probably did not survive the conquest of Syria by Sultan Baybars in the second half of the thirteenth century. Before then, though, it is possible that any of the three communities which we know latterly to have occupied the monastery, contributed to the improvement of the defences, not the least of which was the gateway in the outer western wall.

Department of Near Eastern Languages
University College Dublin
Dublin 4, Ireland

D. W. Morray

[12] Matthew of Edessa, *Chronicle*, trans. E. Dulaurier, *Bibliothèque historique arménienne* (Paris 1858), pp. 156-157.

[13] Gregory Abū al-Faraj, *The Chronography of Bar Hebraeus*, trans. E. A. Wallis Budge, vol. I (Oxford 1932), p. 249.

[14] William of Tyre, *Historia Rerum in Partibus transmarinis gestarum*, XV.xvii, *Recueil des historiens des croisades (historiens occidentaux)*, volume I.i (Paris 1872-1898), p. 686.

[15] C. Cahen, *La Syrie du Nord à l'Époque des Croisades* (Paris 1940), p. 323.

[16] William of Tyre, *idem*, volume XVII.x, *Recueil*, volume I.ii, p. 774.

[17] Peeters, *idem*, pp. 284-285.

Youhanna Nessim Youssef

Nicodème auteur des psalies*

Les auteurs des psalies coptes, par humilité, ne citent pas leur nom ou le citent brièvement, précédé par une expression comme *le pauvre, le pécheur, l'humble, le rebut*... Nous ne trouvons aucun renseignement sur l'auteur, à quelques exceptions près comme pour Christodule qui écrit:

ⲱ ⲫⲏ ⲉ̀ⲧⲁϥ ϣⲱⲡⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲡⲟⲗⲉⲙⲱⲛ * ϧⲉⲛ ⲛⲓⲉ̀ϩⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲉϥⲟⲓⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ̀ ⲉⲑⲩ * ϣⲱⲡⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲕⲃⲱⲕ ⲭ̀ⲣⲓⲥⲧⲟⲇⲟⲩⲗⲟⲩ * ⲡⲓⲡ̀ⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ * ⲛ̀ⲧⲉ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲁⲃⲃⲁ ⲡⲁⲩⲗⲉ

Ô toi qui étais avec notre père Palamon aux jours de son saint cénobitisme, sois avec ton serviteur Christodule, le prêtre d'Antoine et abba Paul![1]

---

* Cet article a été corrigé par Monsieur le Professeur R. G. Coquin. Je lui dois également plusieurs notes. Qu'il veuille trouver ici l'expression de ma gratitude. [Note de la Rédaction: Comme l'auteur suppose connu le sens liturgique des psalies coptes, nous nous permettons de le rappeler ici, d'après la définition qu'en donne Hanna Malak dans "Les livres liturgiques de l'Église copte", *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. 3, 2e partie (StT 233), Cité du Vatican 1964, 20: "Les psalies sont des hymnes coptes-arabes propres à certaines fêtes. Elles sont chantées en copte à la prière du soir et à celle de minuit, parfois aussi à la messe durant la communion des fidèles. Certaines psalies sont acrostiches, chaque verset commençant par une lettre de l'alphabet, procédé qui aide la mémoire des chantres. Généralement le verset rythmé est composé de trois stances ayant une finale commune". Voir aussi *The Coptic Encyclopedia*, ed. A. S. Atiya, vol. 6, 1727a-b. Dans son article "A Greco-Arabic Psali", Bulletin de l'Institut des Études Coptes, Le Caire 1958, 77-100, Yassa 'Abd al-Masih a publié des "Remarks on the Psalis of the Coptic Church", *id.* 85-100. Il termine en citant un passage de St. Gaselee, "The Native Literature of Christian Egypt", R. Soc. Lit. Trans. ser. 2, 33, 1915, qui parle, parmi les quelques auteurs connus de psalies, de "a very prolific writer named Nicodemus. It is regrettable that Nicodemus, who is responsible for fifty or sixty hymns, was of little merit as a versifier. The sense of his compositions is bold, and he often repeats himself. Except the names, I know nothing of the authors, their date, or place". L'étude de Y. Nessim Youssef représente donc une première contribution pour éclairer cette zone peu connue de la littérature copte.]

[1] Cf. Philotheos el Maqari, Mikhail Girgis, *Les livres des Psalies et des Turuhat*, Le Caire 1913, 497 (en arabe et en copte). Désormais, toutes nos références renvoient à la page de cette édition que nous citons par l'abréviation, *Psalies et Turuhat*. M. R. G. Coquin m'a informé qu'il possède un gros manuscrit des Psalies. Il m'a aimablement communiqué que Nicodème est également l'auteur des Psalies suivantes, pour la deuxième moitié de l'année: 13 Baramhat pour les 40 Martyrs de Sébaste (ton Batos),

Nous trouvons un autre exemple dans une psalie dédiée au même saint:

ⲱⲥⲁⲩⲧⲟⲥ ⲡⲓϩⲏⲕⲓ * ⲡⲓⲉ̀ⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ * ⲭⲱ ⲛⲁϥ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲛⲉϥⲛⲟⲃⲓ * ⲛⲉⲙ ⲡ̀ⲥⲉⲡⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ

De même au pauvre évêque Macaire, pardonne-lui ses péchés, avec le reste des croyants.[2]

Nous pouvons citer également un certain Saulos,[3] un prêtre Joseph et Hermina etc.

Nicodème a écrit un nombre considérable de psalies que nous pouvons répartir en trois groupes:

1) *Les saints bibliques*: Jean-Baptiste, Étienne, Michel, les 24 Vieillards et Gabriel.

2) *Les martyrs*: Pisoura, Serge et Bacchus, Georges, Ménas, Théodore le Général, Côme et Damien, Marina, Mercure, Sarapamon, Paese et Thécla, Barbe et Julienne, Psate, Dioscore et Asclépios, Théodore l'Oriental, André (?), Rebecca et ses fils, pour la synaxe des Martyrs et pour un certain martyr.

3) *Les moines*: Amba Furaig (Ruways), Chénouté, Apollo et Abîb.

Il en ressort clairement que la plupart de ses oeuvres sont centrées sur les martyrs.

Dans quelques textes, Nicodème fait allusion à des fêtes qui se déroulent au Caire; il semble donc qu'il ait vécu dans cette ville. Nous lisons ainsi:

ⲑⲉⲗⲏⲗ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ ⲱ̀ ⲛⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ * ⲙ̀ⲙⲁⲓ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ϧⲉⲛ ⲡⲁⲓⲧⲟⲡⲟⲥ

Réjouissez-vous aujourd'hui, ô fidèles aimant le Christ dans ce TOPOS (Psalie de Serge et Bacchus).[4]

ⲑⲉⲗⲏⲗ ⲱ̀ ⲛⲓϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲉⲕⲕ̀ⲗⲏⲥⲓⲁ̀ * ⲉⲧϧⲉⲛ ⲃⲁⲃⲩⲗⲱⲛ ⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ

---

samedi de Lazare (ton Batos), les Rameaux (ton Adam), 27 Barmuda pour saint Victor (ton Adam), 1 Bachons pour la Naissance de Marie (ton Batos), 5 Abib pour saints Pierre et Paul (tons Batos et Adam), 28 Mesri pour la Mort d'Abraham, Isaac et Jacob (tons Batos et Adam), 5 el Nasi pour Barsum le Nu (tons Batos et Adam). [Les citations en copte reproduisent, en la corrigeant si besoin est, l'orthographe de l'édition; les étoiles indiquent la séparation des vers dans un quatrain.]

[2] *Psalies et Turuhat*, 502.

[3] *Psalies et Turuhat*, 409. Certaines psalies anonymes ici sont attribuées dans un autre manuscrit à ce Saulos, comme celles que l'on trouve *op. cit.* 359 et 365. Je dois cette note à l'obligeance de Monsieur Coquin.

[4] *Psalies et Turuhat*, 91.

Réjouissez-vous, ô fils de l'église qui est située à Babylone d'Égypte (Psalie de saint Théodore le Général).[5]

ⲏⲡⲡⲉ ⲛⲉⲛⲓⲟϯ ⲛ̀ⲁ̀ⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ * ⲁⲩⲑⲱⲟⲩϯ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲡⲁⲓⲧⲟⲡⲟⲥ

Voici que nos pères les apôtres se sont réunis aujourd'hui dans ce TOPOS (Psalie de saint Mercure).[6]

Nicodème a composé ses psalies pour des martyrs et des saints auxquels une église ou un culte avaient été dédiés au Caire. En effet, si nous y regardons de plus près, nous trouvons que:

a) pour le culte des reliques: celles de saint Pisoura étaient conservées dans l'église Saint-Georges au Vieux-Caire;[7] celles de Paese et Thécla étaient déposées dans l'église des Saintes-Barbe-et-Julienne depuis le XVème siècle (du temps de Macrizi).[8] Quant à sainte Marina, selon quelques versions du Synaxaire, la fête de la translation de ses reliques à Harat el Rum au Caire est commémorée le 23 Hathor.[9] Il semble bien que Nicodème ait fait allusion à cette fête quand il dit:

ⲗⲁⲗⲓ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ ⲱ̀ ⲛⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ * ⲛⲓϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲉⲕ̀ⲕ̀ⲗⲏⲥⲓⲁ̀ * ⲉⲩϧⲉⲛ ⲧⲣⲁⲃⲓⲁ̀ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲣⲱⲙⲉⲟⲥ * ⲉⲑⲃⲉ ϯϣⲉⲗⲉⲧ ⲙ̀ⲙⲏⲓ ⲙⲁⲣⲓⲛⲁ

Réjouissez-vous aujourd'hui, ô fidèles fils de l'église, qui êtes dans la rue des Romains, au sujet de la vraie épouse Marina.[10]

---

[5] *Psalies et Turuhat,* 184.

[6] *Psalies et Turuhat,* 231.

[7] Cela est mentionné par Vansleb (1672-1673), cf. Ch. Coquin, *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire* (BEC 11), Le Caire 1974, vol. 1, 136. L'édition récente du Synaxaire, Librairie de la Charité, Le Caire 1978, en parle également. R. Basset, *Le Synaxaire arabe jacobite,* PO 1 (1907) 252, au 9 Thot, mentionne seulement que les reliques se trouvent à Nachil el Qanatir.

[8] Macrizi parle des deux moniales vierges Ise et Thécla; il les a apparemment confondues avec Barbe et Julienne fêtées le même jour, cf. Ferd. Wüstenfeld, *Macrizi's Geschichte der Copten,* Göttingen 1845, 50, à comparer avec R. Basset, *op. cit.* n. 7, PO 3 (1909) 404, au 8 Kihak et Ch. Coquin, *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire,* 118-130.

[9] Cf. O. Meinardus, *Christian Egypt ancient and Modern,* Le Caire 1977², 304; pour la date de la fête, cf. le Synaxaire.

[10] *Psalies et Turuhat,* 209. Il convient de corriger un peu le texte imprimé et de lire ϧⲉⲛ ⲧⲣⲁⲃⲓⲁ ⲛ̀ⲛⲓⲣⲱⲙⲉⲟⲥ pour comprendre comme nous le faisons: "rue des Romains". ⲧⲣⲁⲃⲓⲁ est attesté dans le *Lexikon* de Cl. Labib (tome 3, 41) qui donne en exemple ⲧⲣⲁⲃⲓⲁ ⲛϫⲁⲃⲟⲗⲟⲛ, حارة زويلة, Harat Zueila. Crum, *A Coptic Dictionary,*

b) pour les martyrs: saints Serge et Bacchus ont une église au Vieux-Caire,[11] de même que saint Georges,[12] saint Ménas,[13] Théodore (le Général et l'Oriental)[14] et saint Mercure.[15]

c) pour les saints: saint Ruways (Furayg) est enterré dans l'église d'el Khandak;[16] l'église de Chénouté l'archimandrite est située près de celle de Saint-Mercure au Vieux-Caire.[17]

Il semble que la psalie de saint Apollo et saint Abîb ait été rédigée par l'auteur lors d'un pélerinage à Scété, car il dit:

> ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲛⲉⲛⲓⲟϯ ⲙ̀ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ * ⲛⲏⲉⲧϣⲟⲡ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ * ⲉⲩϯⲧⲁⲓⲟ̀ ⲛⲱⲧⲉⲛ
>
> Et bien plus nos pères les moines qui sont dans ce monastère vous honorent...[18]

En ce qui concerne les saints Psaté, Rebecca, Dioscore et Asclépios, nous n'avons, par contre, aucune explication.

QUAND NICODÈME A-T-IL VÉCU?

Pour répondre à cette question, nous nous appuierons sur les dates connues des événements. Nous savons que les reliques de saint Ménas

---

Oxford 1939, 306a, ne signale pas cette forme, mais donne des exemples correspondants. Le mot est même rendu par "Dayr", cf. Crum ad. loc. et R. G. Coquin, *Le livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin* (BEC 13), Le Caire 1975, 100, ligne 25. La traduction des éditeurs de nos Psalies ne convient pas au contexte, car اربيا, Arabia, est la région de Facous, cf. G. Viaud, *Les pélerinages coptes en Égypte d'après les notes du Qommos Jacob Muyser* (BEC 15), Le Caire 1979, 63-74. Dans une scala, on trouve l'équivalent ⲁⲣⲁⲃⲓⲁ = "Arabie et c'est l'Iraq", cf. Henri Munier, "Les pays étrangers connus des Coptes", BSAC 9 (1943) 156, 25.

[11] Cf. Ch. Coquin, *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire, op. cit.* n. 7, 91-113.

[12] *Id.* 131-136.

[13] *Id.* 3-11.

[14] *Id.* 189-202. Nous verrons que Nicodème confond les deux saints.

[15] *Id.* 13-37.

[16] Cf. Viaud, *Les pélerinages coptes, op. cit.* n. 10, 36. La psalie de Barsum le Nu (inédite, cf. n.1) va dans le même sens que notre point de vue. Ce saint a son culte au Caire (l'église de Saint-Mercure, ainsi qu'un couvent à Ma'sarah près de Helwan). Le reste des psalies inédites (à l'exception de celle de saint Victor) rentre dans le groupe des saints bibliques.

[17] Cf. Ch. Coquin, *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire, op. cit.* n. 7, 37 s.

[18] *Psalies et Turuhat,* 596.

furent transportées au Vieux-Caire au XIVème siècle.[19] Saint Ruways est mort en 1404 A.D., et selon la tradition copte,[20] il faut attendre deux générations avant d'être canonisé — ce qui nous amène vers la fin du XVème siècle. Au XVIIème siècle, Vansleb (1677 A.D.) écrit:

> Chandak: qui étoit autrefois un faux bourg au Caire du côté du Nort-est, mais qui est aujourd'huy ruinée. Les coptes ont là un cimetière & deux Eglises.[21]

Nous avons vu que cet auteur parle de la main de saint Pisoura à l'église de Saint-Georges.[22] Il est à noter que cette église fut détruite par un incendie vers la deuxième moitié du XIXème siècle et les reliques furent perdues. De plus, l'église dédiée à Apollo et Abîb existait au monastère el-Baramos au XVIIIème/XIXème siècle.[23]

---

[19] Cf. A. Khater, "La translation des reliques de saint Ménas à son église au Caire", BSAC 16 (1962) 161-182. Pour plus de renseignements cf. F. Jaritz, *Die arabischen Quellen zum heligen Mena* (Abh. d. Deutsch. Archäolo. Inst. zu Kairo – Isl. Reihe 7), 1993, 478 + 8 pl.

[20] Il s'agit dans l'Église copte d'une tradition. L'Église catholique a une procédure plus structurée, cf. R. Collinet, "Canonisation - Procédure Canonique" dans *Sainteté et Martyre dans les religions du Livre* (Problèmes d'Histoire du Christianisme 19), ed. J. Marx, Bruxelles 1989, 107-121.

[21] J. M. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie fondée par S. Marc*, Paris 1677, 19. Cf. également P. Casanova, "Les noms coptes du Caire et les localités voisines", BIFAO 1 (1901) 166-167.

[22] Cf. Ch. Coquin, *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire, op. cit.* n. 7, 136. (Nos textes ne parlent pas de la main, mais des reliques.)

[23] Cf. Samuel Tawadros el Souriani, *El ad Diorah el Masriyah el Amera [Les monastères égyptiens habités]*, Le Caire 1970, 85 (en arabe). A.J. Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, Oxford 1884, t. 1, 329, l'appelle l'église de Baramos et parle de sa restauration lors de son voyage (fin du XIXème siècle). H.G. Evelyn-White, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, New York 1926-1933, t. 2, 246-247, parlant de l'histoire obscure de cette église (Jean-Baptiste), rapporte que d'après Chester, "Notes on the Coptic Dayrs of Wady Natrun", *AJ* 30 (1873) 105-116, l'église d'Apollo et Abîb est un autre nom de l'église de Théodore. Le Père Viaud, publiant d'après un manuscrit du monastère de Baramos la description de la procession des deux fêtes de la Croix et du dimanche des Rameaux, cite les étapes de cette cérémonie dans le couvent. La procession débute par les reliques de saint Musa (Moïse), se poursuit dans la chapelle dédiée à saint Théodore, puis dans celle de saint Georges; sortant de l'église pour prier au réfectoire, elle se dirige vers le ⲧⲁⲫⲟⲥ pour honorer les morts, vers la chapelle de saint Apollo et Abîb. Cf. G. Viaud, "La procession des deux fêtes de la Croix et du dimanche des Rameaux", BSAC 19 (1967) 218. Pour conclure, il semble qu'il y ait eu une église dédiée aux saints Apollo et Abîb au monastère de Baramos jusqu'au XIXème siècle et qu'elle fut remplacée vers la fin de ce siècle (lors de la visite de Butler) par l'église actuelle de Jean-Baptiste.

Dans un premier temps, nous pouvons ainsi placer la période où vécut Nicodème entre le XVIème et le XVIIIème siècle, c'est-à-dire après l'instauration du culte de saint Ruways, mais avant la destruction de l'église Saint-Georges au Vieux-Caire et celle d'Apollo et Abîb au monastère de Baramos.

Comme Nicodème évoque à plusieurs reprises le thème de la persécution, il semble qu'il ait vécu dans une période d'insécurité. Il écrit en effet:

ⲣⲱⲓⲥ ⲉ̀ⲣⲟⲛ ⲱ̀ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ * ⲛⲏⲉⲧϩⲟϫϩⲉϫ ⲛⲁϩⲙⲟⲩ ⲡ̀ⲟ̅ⲥ̅ * ⲛⲉⲙ ⲛⲏⲉⲧ ϧⲉⲛ ⲛⲓϣ̀ⲧⲉⲕⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲇⲓⲱⲅⲙⲟⲥ * ⲛⲁϩⲙⲟⲩ ⲉⲑⲃⲉ ⲑⲉⲟ̀ⲫⲁⲛⲓⲟⲥ

Protège-nous, ô Notre Seigneur le Christ. Ceux qui sont opprimés, délivre-les, Seigneur, et ceux qui sont en prison et dans les persécutions (ou parce que persécutés?), sauve-les par (l'intercession de) Théphanios.[24]

ⲩⲁⲉ ⲟⲛ ⲛⲉⲛⲓⲟϯ ⲁ̀ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ * ⲛⲉⲙ ⲛⲓϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲉⲕ̀ⲕ̀ⲗⲏⲥⲓⲁ̀ * ⲛⲁϩⲙⲟⲩ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲇⲓⲱ̀ⲅⲙⲟⲥ * ⲉⲑⲃⲉ ⲧⲉⲕⲙⲁⲩ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲙⲏⲛⲁ

Ainsi que nos pères les moines et les fils de l'Église, sauve-les (Seigneur) des persécutions par (l'intercession de) ta Mère et de saint Ménas.[25]

ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉ̀ⲣⲟⲛ * ϧⲉⲛ ⲛⲉⲛϩⲟϫϩⲉϫ ⲛⲉⲙ ⲛⲉⲛⲇⲓⲱ̀ⲅⲙⲟⲥ * ⲱ̀ⲗⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲕϫⲱⲛⲧ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲁⲣⲟⲛ * ⲉⲑⲃⲉ ⲕⲟⲥⲙⲁ ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥ̀ⲥⲛⲏⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲧⲟⲩⲙⲁⲩ

Aie pitié de nous et écoute-nous dans nos détresses et nos persécutions. Enlève ta colère contre nous à cause de Côme, ses frères et leur mère.[26]

ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉ̀ⲣⲟⲛ * ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲓϯϩⲟ ⲛ̀ⲛⲓⲡ̀ⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ * ⲱ̀ⲗⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲕϫⲱⲛⲧ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲁⲣⲟⲛ * ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲓ̀ϩⲃⲱⲛ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ

Aie pitié de nous et écoute-nous, par les intercessions des presbytres. Enlève ta colère contre nous, enlève de nous la mort, le mal et la guerre.[27]

ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ϯϣⲉⲗⲉⲧ ⲁ̀ⲙⲏⲓ * ⲉ̀ⲧⲁⲥϯ ⲛ̀ⲟⲩⲛⲟⲙϯ ⲛⲁⲛ * ϧⲉⲛ ⲛⲉⲛϩⲟϫϩⲉϫ * ⲛⲧⲉⲛϣⲉⲙϣⲓ ⲙ̀ⲡⲓϣⲁⲓ * ⲟⲩⲟϩ ⲉⲥⲱ̀ⲗⲓ ⲛ̀ⲛⲉⲛⲃⲁⲥⲁⲛⲓⲍⲓⲛ

---

[24] *Psalies et Turuhat,* 105.

[25] *Psalies et Turuhat,* 175.

[26] *Psalies et Turuhat,* 197-198.

[27] *Psalies et Turuhat,* 221.

Marie, la vraie épouse, nous console dans nos détresses, afin que nous servions cette fête et qu'elle enlève nos tortures.[28]

ⲟⲩⲟϩ ϫⲱⲣ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲛⲓϫⲁϫⲓ * ⲛⲏⲉⲑⲙⲟⲥϯ ⲛ̀ϯⲉⲕⲕ̀ⲗⲏⲥⲓⲁ̀ * ⲉⲑⲃⲉ ϯϣⲉⲗⲉⲧ ϯϫⲱⲣⲓ * ϯⲁ̀ⲅⲓⲁ ⲁ̀ⲙⲏⲓ ⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲁ

Disperse les ennemis qui détestent l'Église à cause de l'épouse, la puissante, la vraie sainte Barbe.[29]

ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉ̀ⲣⲟⲛ * ϧⲉⲛ ⲛⲉⲛⲑ̀ⲗⲩⲯⲓⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲉⲛⲇⲓⲱⲅⲙⲟⲥ * ⲱ̀ⲗⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲕϫⲱⲛⲧ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲁⲣⲟⲛ * ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ

Aie pitié de nous et écoute-nous dans nos peines et nos persécutions. Enlève ta colère contre nous par (l'intercession de) notre père ....[30]

ⲩⲇⲉⲟⲛ ⲛⲉⲛⲓⲟϯ ⲉⲑⲩ ⲙ̀ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ * ⲛⲉⲙ ⲛⲓϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲉⲕⲕ̀ⲗⲏⲥⲓⲁ̀ * ⲛⲁϩⲙⲟⲩ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲇⲓⲱⲅⲙⲟⲥ * ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲛⲇⲣⲉⲁⲥ

Ainsi que nos saints pères, les moines, et les fils de l'Église, délivre(-les) des persécutions à cause de saint André.[31]

ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉ̀ⲣⲟⲛ * ϧⲉⲛ ⲛⲉⲛϩⲟϫϩⲉϫ ⲛⲉⲙ ⲛⲉⲛⲇⲓⲱⲅⲙⲟⲥ * ⲱ̀ⲗⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲕϫⲱⲛⲧ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲁⲣⲟⲛ * ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲓⲙ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲙ ⲛⲓⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ

Aie pitié de nous et écoute-nous dans nos détresses et nos persécutions. Enlève ta colère contre nous par (l'intercession de) N. et N., les martyrs.[32]

Nous pouvons donc conclure que Nicodème a écrit ses oeuvres à la fin du XVIIIème siècle, car à cette époque, les chrétiens d'Égypte subirent une persécution à cause des guerres.[33]

---

[28] *Psalies et Turuhat*, 304. [Versification de l'édition.]

[29] *Psalies et Turuhat*, 305.

[30] *Psalies et Turuhat*, 327.

[31] *Psalies et Turuhat*, 442.

[32] *Psalies et Turuhat*, 531.

[33] Cf. A. Khater et O.H.E. Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* (PSAC.T 13), vol. III, part. III, Le Caire 1970, 290-298.

SES CONNAISSANCES ET SA CULTURE

D'après ses oeuvres, nous voyons que Nicodème avait une connaissance approfondie des légendes des saints Georges,[34] Dorothée et Théopiste,[35] Aristarchos et Euphémie,[36] Théodore le Général,[37] Mercure,[38] ainsi que de l'homélie d'Archélaos sur l'Archange Gabriel.[39] Quant aux autres saints, Nicodème emploie des phrases toutes faites comme: ⳋ̄ ⲛ̀ⲧⲁⲅⲙⲁ ⲛ̀ⲉⲕⲕ̀ⲗⲏⲥⲓⲁ̀, "les sept degrés de l'Église",[40] ou ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲁ̀ⲕⲓ ϣⲁⲣⲟⲛ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ, "Sois le bienvenu parmi nous aujourd'hui".[41] L'avant-dernier couplet peut être une prière pour le repos de l'âme de ceux qui sont morts;[42] dans d'autres quatrains, on trouve une prière pour la prospérité des chrétiens: ⲫⲏⲏⲃ ⲫ̄ϯ ⲡⲉⲛⲃⲟⲏ̄ⲑⲟⲥ * ϭⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲡ̄ⲧⲁⲡ ⲛ̀ⲛⲓⲭ̀ⲣⲏⲥⲧⲓⲁ̀ⲛⲟⲥ, "Seigneur Dieu notre aide, rends les chrétiens prospères".[43] Cette culture semble donc basée essentiellement sur les livres liturgiques coptes, ce qui se manifeste encore par les emprunts aux doxologies comme ⲃⲱⲗ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛϩⲏⲧ ⲛ̀ⲛⲓⲙⲟⲕⲙⲉⲕ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲕⲁⲕⲓⲁ̀, "Détachez de vos coeurs les pensées mauvaises",[44] formule qui est employée dans la doxologie de saint Antoine.[45]

Parfois, Nicodème se réfère à une tradition locale qui ne nous est pas parvenue ailleurs, comme la commémoraison de saint Psate le 27 Paoni, qui

[34] *Psalies et Turuhat,* 139, 141.

[35] *Psalies et Turuhat,* 159.

[36] *Psalies et Turuhat,* 160, 166.

[37] *Psalies et Turuhat,* 184.

[38] *Psalies et Turuhat,* 230.

[39] *Psalies et Turuhat,* 314-315; cf. C.D.G. Müller, *Die Engellehre der koptischen Kirche,* Wiesbaden 1958, 218.

[40] *Psalies et Turuhat,* 16, 21, 26, 106, 164, 231, 249, 541.

[41] *Psalies et Turuhat,* 27, 92, 98, 103, 137, 143, 160, 188, 191, 196, 209, 232, 261, 292, 315, 321, 329, 332, 353, 378, 530.

[42] *Psalies et Turuhat,* 42, 48, 95, 100, 107, 112, 176, 193, 200, 212, 223, 229, 252, 264, 295, 307, 318, 323, 341, 346, 375, 442, 533, 546.

[43] *Psalies et Turuhat,* avec variantes, 19, 27, 30, 35, 94, 100, 175, 187, 199, 206, 235, 323, 334, 346, 442, 533; le mot ⲧⲁⲡ veut dire littéralement "corne", cf. Ps 75(74), 11: ⲉϥⲉ̀ϭⲓⲥⲓ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲧⲁⲡ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲑⲙⲏⲓ.

[44] *Psalies et Turuhat,* 25, 89-90 (variante: ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲡⲁⲑⲟⲥ), 301.

[45] Cf. Cl. Labib, *ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲯⲁⲗⲙⲟⲇⲓⲁ ⲉ̄ⲑ̄ⲩ̄ ⲛ̀ⲧⲉⲙⲡⲣⲟⲙⲡⲓ* [La Sainte Psalmodie], Le Caire 1908, 376.

ne figure pas dans le Synaxaire,[46] ou André fêté le 21 Tobeh.[47] Enfin, il est l'auteur de psalies dédiées à la Vierge, qui feront l'objet d'une autre étude.[48]

Conclusion

Nicodème est un auteur de la deuxième moitié du XVIIIème siècle. Il a vécu au Caire, où il a eu accès aux livres liturgiques dont il tire ses connaissances en copte et en arabe. Il semble que c'était un laïc.

C.U. La Colomière Ch. 7.1.3
570 Route de Ganges
34096 Montpellier, Cedex 05
France

Youhanna Nessim Youssef

[46] Cf. O. Meinardus, "A Comparative Study on the Sources of the Synaxarium of the Coptic Church", BSAC 17 (1963-1964) 147.

[47] Cf. O. Meinardus, *op. cit.* note précédente, 131.

[48] Cf. Cl. Labib, *[La Psalmodie du mois de Kihak]*, en copte et en arabe, Le Caire 1911. Notons encore que E. O'Leary de Lacy mentionne Nicodème sans donner plus de précisions dans sa contribution "Coptic Theotokia" aux *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum*, Bulletin of the Byzantine Institute II, Boston 1950, 419-420.

Ivan Žužek, S.J.

Aggiunte all'indice analitico del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*

La pubblicazione dell'*Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, nella collana *Kanonika* (N. 2), edita dal Pontificio Istituto Orientale nel 1992, è stata, come appare anche dalle recensioni,[1] molto gradita ed accolta favorevolmente dagli studiosi e dagli operatori di Diritto Canonico.

Le osservazioni "ad perpoliendum" sono state di poco rilievo. Qualcuno, tuttavia, ha espresso il desiderio che si aggiungesse qualche altro "lemma", come p.e. le voci "Cultura" e "Myron" (G. Nedungatt S.J.). Assecondando con le poche "aggiunte" qui presenti il desiderio espresso, mi ripropongo di accogliere ben volentieri le proposte avanzate, che vorrei più numerose in vista di una futura seconda edizione di questo *Indice*.

L'aggiunta di alcune "voci" si impone da sè, come il lemma "Protopresbyter", al quale, pur assente nell'*Index*, si fa riferimento alla voce "Vicarius foraneus". Altre voci, come il lemma "Typicum", di grande uso nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, oppure il lemma "Assensus" che nel medesimo Codice va accuratamente distinto dalla voce "Consensus" di tutt'altra portata, pure sembrano doversi aggiungere necessariamente. Per ogni utilità ho aggiunto alcune altre voci come: "Districtus" in connessione con il lemma "Protopresbyter"; "Praecedentia", "Subditus", "Subiectio", "Subiectum", benché queste tre ultime voci siano evidentemente trattate in altri lemmi che riguardano i Gerarchi, l'autorità ecclesiastica, e, in genere, tutte le persone fisiche e giuridiche.

[1] OCP 58 (1992) 591-593 (George Nedungatt S.J.); *Apollinaris* 65 (1992) 769-770 (Onorato Bucci); *Settimana*, Bologna, 28 febbraio 1993, p. 15 (Bruno Testacci S.C.J.: cfr. *Enchiridion Vaticanum* 12, "seconda numerazione", p. 7); *Monitor Ecclesiaticus*, vol. CXVII, series XXVII (1992) 555-556 (Zenon Grocholewski); *Ho Theológos*, Nuova serie, XI (1993) 154-155 (Domenico Mugavero); *Ephemerides iuris canonici* 48 (1992) 438 (Danilo Ceccarelli Morolli).

Addenda

MINORA ADDENDA VEL CORRIGENDA QUOAD VOCES QUAE SEQUUNTUR

– Consensus *Sedis Apostolicae* (p. 65, col. 2, lin. postrema): ante "ad erigendam" adde "ad suppressionem Congregationis ex parte Patriarchae, 507 § 2".

– Decretum *quo poena irrogatur* (p. 87, col. 2): in fine addendum "quoad praescriptionem actionis poenalis, 1153 § 2".

– Ecclesia universalis (p. 116): omitte "43;".

– Ius divinum (p. 169): adde "et tutorum" post "parentum".

– Ius particulare *statuat de* (p. 170, col. 2, lin. 26): transferantur huc, ante "normis", ea, quae habentur sub *servetur quoad* (p. 171, col. 1, lin. 5–8), hac formula: "consilio constituendo in domibus religiosorum, in quibus minus quam sex sodales degunt, 422 § 2".

– Ius particulare *statuere potest de* (p. 171, col. 1): ante "terminis" adde "quibusdam condicionibus circa pias fundationes, 1048 § 3".

– Ius particulare Ecclesiae sui iuris *statuere potest de* (p. 174, col. 1): omitte "quibusdam condicionibus circa pias fundationis, 1048 § 2".

– Ministerium (p. 198, col. 1): in fine vocis adde "– iudicis, 1104 § 1, 1185, 1315 § 1; procuratoris vel advocati, 1139 § 1".

– Ministerium (p. 198, col. 1, in medio): post "1447 § 2;" adde "delicta in eo obtinendo, conferendo, retinendo, aliis trasmittendo vel exsequendo, 1460, 1462, 1463;".

– Pastores (p. 244, col, 2): post "604;" adde "eorum cura de christianorum unitate restauranda, 902;".

– Poenae (p. 258, col. 2): post "extra iudicium," adde "1153 § 2".

– Sancta Sedes (p. 305, col. 1): initio adde "notio, 48;".

– Sedes (p. 309, col. 2): in fine vocis adde "– vacans, *v.* VACATIO; impedita, 47, 132 §§ 1 et 3, 173 §§ 2-3, 233 §§ 1 et 3, 271 § 5, 286 inc. et n 2°, 320 § 1".

– Statuta (p. 320, col. 2): post "338 § 2" adde "342 § 1".

– Synodus permanens (p. 331, col. 2, lin. 34): loco 1184 legatur 1084.

– Termini (p. 335, col 2): post "administrativum," adde "999 § 1,".

– Zelus (p. 361, col. 1): in fine adde "– apostolicus clericorum, 381 § 1;".

Pontificio Istituto Orientale Ivan Žužek, S.J.

Aethiopica

Getatchew Haile, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for The Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for The Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, vol. X: Project Numbers 4001-500, Hill Monastic Manuscript Library, St. John's Abbey and University, Collegeville, Minnesota 1993, pp. xii + 512, + 5 plates in black and white.

A sei anni di distanza dalla pubblicazione di EMML 3501-4000 (Volume IX della serie, di Getatchew Haile, Collegeville 1987), con grande soddisfazione degli studiosi, è disponibile ora anche l'atteso Vol. X della stessa serie, che comprende: *Introduction* (p. v), *Abbreviations* (p. vii), *Table of contents* (p. ix), *List of Plates* (p. xi), *Manuscripts, Pr. Nos. 4001-5000* (p. 1); *Indices: Dated Manuscripts* (p. 385), *Datable Manuscrips* (p. 387), *Undated Manuscripts* (p. 389), *Libraries* (p. 391), *Subject Matters* (p. 393), *Miniatures and Drawings* (p. 395), *General Index* (p. 397). Le più che valide ragioni che hanno contribuito a dilazionare l'apparizione del libro (l'avvicendamento di collaboratori, l'introduzione del computer per l'edizione, la quantità del materiale sufficiente per due volumi, e altro) sono esposte dall'A. nell'*Introduction*, dove è scritto anche che i codici catalogati si trovano prevalentemente nello Scioa e sono costituiti perlopiù da comuni libri di uso liturgico e devozionale, mentre i testi considerati rari sono solamente una quindicina circa.

Tra questi ultimi vorrei segnalare: n° 4129-2: *Hymn to Jesus Christ in the Month of the Virgin Mary*, testo preceduto (-1) da *Homiliary of the Life-Giver [Dersāna Māḥeyawi]*, attribuito alle sante europee Brigida, Matilde ed Elisabetta di Schönau, a proposito del quale si veda *Dersāna Māḥeyawi behil Māḥeyawi Iyasus Krestos*, Addis Ababa 1951 E.E., Ed. Artistik; n° 4194: *Interpretation of Texts in the Old Testament referring to the New Testament*, interessante per gli studi esegetici dell'Etiopia cristiana; n° 4380: *Theology in "Old" Amharic*, assai probabilmente da collegarsi con gli inizi della letteratura amarica scritta, derivata dalla missione dei Gesuiti nei secc. XVI-XVII; n° 4408-14: *Hymn to Christ based on his Miracles in the Gospels*; n° 4434: *Ritual for Passion Week [Gebra Ḥemāmāt]*, per la cui "bibliografia e analisi dettagliata" ora si può vedere anche O. Raineri, *I manoscritti vaticani etiopici 300-323. Inventario analitico*, Estratto da *Quaderni Utinensi*, VII (13/14) 1989 [1993], ms. 300, pp. 108-112; n° 4493-4: *Horologium di abba Giyorgis*, A.D. 1528; n° 4553: *Atti di Melchisedech*, santo monaco etiopico morto durante il regno di Ba'eda Māryām (1464-1478), personaggio verosimilmente da identificarsi con l'omonimo abate di Ella Adbār che conferì il monacato a Habta Māryām [cfr. O. Raineri, *Atti di Habta Māryām († 1497)...*, OCA 235, Roma 1990, p. 37] e che è menzionato anche negli *Atti di*

Ḥeṣān Mo'a (v. EMML VI, n° 2353, ff. 30a-31b); n° 4769: *Miracles of the Trinity, compiled by Beṣu'a Amlak*, il santo fondatore del monastero della Trinità in Enda Śellāsē, Eritrea. Trovo inoltre di particolare interesse, per il fatto che sto preparando l'edizione degli *Atti etiopici del martire egiziano Giorgio il Giovane* o Giyorgis Ḥaddis, che il santo, oltre che ad essere presente nelle collezioni in *ge'ez* dei *Miracoli di san Michele* e dei *Miracoli di Maria*, in questi ultimi (n° 4938) figura anche in tre miniature: *Giyorgis Ḥaddis sleeping in prison, Mary appears to G. Ḥ, Christ Raises up of G. Ḥ*

È inevitabile, specie in lavori di mole considerevole come il presente, che sfuggano dei *lapsus calami*; eccone alcuni: n° 4010, Acts of Abuna Aragāwi... *Classe die scienze morali...* (si legga ... *di*...; si veda inoltre in proposito *Gadla abuna Aragāwi wagadla Gabra Krestos Mar'awi wa-za-Yārēd Māḫlētāwi*, Asmara 1978 E.E., Ed. Kokaba Ṣebāḥ); n° 4661, Me'rāf, *velat...* (per: ... *Velat...*); p. 425, rigo 3: [St.] Catherine of Siera (invece di: ... Siena); p. 441, rigo 15: Afrin, the Archangel (da correggere: Afnin...).

Il più vivo plauso all'A. per l'instancabile lavoro, e lo straordinario contributo scientifico agli studi etiopici.

O. Raineri

Armeniaca

Christoph Burchard (a cura di), *Armenia and the Bible*, Papers Presented to the International Symposium Held at Heidelberg, July 16-19, 1990, (= Armenian Text and Studies 12), Scholars Press, Atlanta, Georgia 1993, pp. x + 251.

Si pubblicano venti delle ventisette comunicazioni lette al simposio di Heidelberg (per i saggi editi in altre sedi cf. la prefazione del curatore, p. viii. Vengono qui affrontati svariati temi relativi ai problemi della Bibbia e della sua ricezione del mondo armeno [curiosa eccezione A. Boudjikanian (pp. 23-33), che pubblica i risultati di un'inchiesta del 1987 sulla religiosità degli armeni libanesi]. Per comodità del lettore, nella recensione abbiamo seguito un ordine tematico, anziché quello alfabetico per autori preferito dal curatore. Riportiamo i nomi degli autori armeni secondo gli incerti criteri di traslitterazione adottati nel volume.

Tradizione e critica del testo. C. Cox (pp. 35-45) individua in una serie di manoscritti, dal XIII al XVII secolo, delle notule riconducibili alle versioni di Aquila, Simmaco e Teodozione.

Esegesi e tradizione indiretta. Dom Louis Leloir, morto nel 1992 [il volume è dedicato alla sua memoria], si occupa (pp. 143-52) della ricezione della Bibbia presso i primi monaci armeni. Sh. Ajamian (pp. 15-21) individua nella tradizione manoscritta un prologo al *Libro dei Salmi*, che attribuisce a Davit' Anyałt. M.

van Esbroeck (pp. 73-8) riscontra, in un'omelia pseudo-crisostomica [cf. Id., OC 74 (1990) 199-233], una rara esegesi di *Is*. 29.11-2. P. Mouradian (pp. 171-9) analizza una citazione del *Salmo* XVI, 14 in Łazar P'arpec'i p. 41 ed. Tiflis, e si occupa della versione del *Cantico dei Cantici* conservata nel Ms. San Lazzaro 55. F. Heyer (pp. 87-96) si occupa delle allusioni bibliche in Grigor Narekac'i. A. Terian (pp. 213-9) parla dell'epopea biblica di Grigor Magistros. A. K. Sanjian (pp. 185-93) parla dell'esegesi biblica di Esayi Nč'ec'i, esponente della scuola di Glajor (prima metà XIV sec.). Ch. Hannick (pp. 79-86) analizza un colophon redatto nel 1497 da Karapet Berkrec'i, con varie corrispondenze simboliche relative ai quattro Evangelisti.

Linguistica e critica letteraria G. Sarkissian (pp. 195-206) riprende la questione delle prime traduzioni in armeno. J. J. S. Weitenberg (pp. 221-31) discute la questione della lingua di Mesrop. F. Siegert (pp. 207-11) presenta due esempi di analisi retorica dalle epistole di Paolo.

Manoscritti biblici B. Outtier (pp. 181-4) riassume brevemente le liste di responsi oracolari riportate da manoscritti biblici armeni. D. Kouymjian (pp. 125-42) studia l'evoluzione degli evangeliari armeni dal IX all'XI secolo. A. Zeitounian (pp. 233-43) confronta i manoscritti greci della *Genesi* con i loro omologhi armeni.

Ricezione nella cultura moderna M.M. Jinbachian (pp. 97-123) studia le traduzioni in *ašxarhabar*, sia orientale che occidentale, dal 1821 a oggi. B. J. Merguerian (pp. 153-69) studia la diffusione della Bibbia in armeno e in «armeno-turco» nel XIX secolo da parte di missionari protestanti americani. R. P. Adalian (pp. 1-14) commenta due conferenze sulla Bibbia armena, tenute alla Sorbonne nel 1936 da N. Adontz e A. Tchobanian. A. Drost-Abgarjan (pp. 47-71) studia gli influssi biblici nella letteratura moderna, occupandosi in particolare del poema *Anṙeli zangakatun* di Paruyr Sewak.

G. Traina

Robert W. Thomson, *Studies in Armenian Literature and Christianity*, Variorum (Collected Studies Series 451), Aldersgate-Brookfield 1994, pp. xii + 322.

Robert Thomson, già a Dumbarton Oaks e oggi Gulbenkian Professor a Oxford, è noto soprattutto per le sue pregevoli edizioni e traduzioni di classici armeni. Qui raccoglie i suoi studi esegetici, storico-letterari e storico-culturali, in tutto diciannove articoli apparsi tra il 1964 e il 1992.

Finora, il solo armenologo a raccogliere i suoi saggi nei «Variorum Reprints» era stata Nina Garsoian. Auspichiamo che altri studiosi seguano l'esempio dei professori Garsoian e Thomson: queste raccolte, infatti, sono uno strumento fondamentale per chi lavora lontano dai centri specializzati di ricerca,

e costituiscono l'unico modo per consultare i loro saggi, spesso editi in volumi miscellanei o periodici poco diffusi.

G. Traina

Artistica et iconographica

P. A. Βοκοτόπουλος, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀρχιτεκτονικὴ εἰς τὴν Δυτικὴν Στερεὰν Ἑλλάδα καὶ τὴν Ἤπειρον ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ 7ου μέχρι τοῦ τέλους τοῦ 10ου αἰωνος*, (= Βυζαντίνα Μνημεία 2), Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Θεσσαλονίκη 1992², pp. XXIV + 253 con piantine e 59 foto b-n.

Quest'opera di P. A. Vocotopoulos apparve per la prima volta nel 1975: quanto qui si presenta è la seconda edizione, rivista, aggiornata ed ampliata (in particolar modo sono da segnalare le chiese della Dormizione a Lampovou e la Episkopi Dropolôs che l'Autore ha visitato nel 1987). Una caratteristica che si evidenzia immediatamente è la territorialità dell'indagine, presente nella prima e conservata in questa seconda edizione. Oggi, più che all'inizio del secolo, siamo consci che l'immagine di una produzione architettonica diventa più coerente ed aderente ai dati storici quando essa scaturisce da un'analisi fatta su un territorio ben circoscritto: l'Epiro e la parte occidentale della Grecia continentale formano un tessuto coerente — pur se è da considerare, a mio avviso, un eventuale rapporto con le coste orientali dell'Italia Meridionale. In una geografia ben delimitata, le analisi e le comparazioni che si possono fare risultano di certo più aderenti al vero; e questo è quanto si vede soprattutto nella seconda parte del libro, ove le tipologie e le tecniche costruttive sono evidenziate nelle loro specifiche e comuni caratteristiche. Il cap. I offre una scheda completa per ciascuna delle 12 chiese e 2 cappelle di Stamnas: tutte le fasi di costruzione e motivi decorativi (architettonici e figurativi) sono presentati con perizia e dettaglio, corredati da piante e fotografie (queste ultime risultano di migliore qualità rispetto alla 1a ed.). Per una ragione puramente descrittiva, così vorrei supporre perchè non credo che vi possano essere priorità cronologiche nel susseguirsi delle tipologie, le chiese sono elencate secondo le loro tipologie (basilicali e a cupola più o meno centralizzata). La presentazione dei monumenti, la loro analisi e reciproca relazione all'interno di questo territorio risultano veramente lodevoli ed utili per lo studio dell'architettuta bizantina. Un problema resta non risolto, interno al libro. Il quadro storico che racchiude il territorio sotto analisi (p. 3 e ss.) si basa su una quasi totale carenza di fonti storiche. Non stiamo qui a rammentare ancora il silenzio della cronografia bizantina durante i secoli bui (soprattutto il VII e il VIII sec.): questo periodo risulta comunque centrale nell'opera di Vocotopoulos, e l'assenza di coordinate storiche precise rende alquanto incerta la datazione di un processo costruttivo. Una chiesa, quale edificio non solo religioso ma anche sociale, va inserita in un habitat (vedi le nuove acquisizioni a riguardo della

chiesa di Mastrou, p. 234-5): le coordinate tipologiche e tecniche, pur essendo validi punti di riferimento, non riescono a dare quel retroterra documentario tale da inserire a pieno titolo una chiesa all'interno di una precisa data storica.

V. Ruggieri, S.J.

Thomas F. Mathews, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1993, pp. x + 223.

Taking his cue from the fact that the downfall of Jupiter caused a greater upheaval than either the fall of Maxentius or Licinius (p. 5), the author wants to depict the kind of clash of images which went on in the Roman Empire from the third to the sixth century. The human mind sometimes copes with such revolutionary changes by denying them, which, according to the author, is exactly what happens when we subsume Early Christian Art under "Late Antiquity" (p. 11). A process of much greater momentum, however, was under way when images of the dethroned gods were replaced by those of Christ and his saints (p. 12). According to the theory of the "Emperor's Mystique" imperial images came to be adopted for the portrayal of Christ (pp. 12-13). The theory found three formulators: E. Kantorowicz (1895-1963), A. Alföldi (1895-1981) and A. Grabar (1896-...) (pp. 16-18), a common denominator for all three being nostalgia for lost empire (p. 19). Subsequently, historians seem to have been so taken in by the "Emperor's Mystique" theory, formulated in the 1930's, that there seemed to be a conspiracy of silence not to challenge it (p. 21).

After the table of contents (p. vii), acknowledgments (pp. ix-x) and an analysis of the fallacy behind the Emperor's Mystique (pp. 3-22), chapter two, "The Chariot and the Donkey," discusses the immediate impact of Constantine's change of politics on current Christian art. From the Palatine graffito depicting Christ on the cross with the head of a donkey and the accompanying caption "Alexamenos worships his god," which goes back to about the year 200 (pp. 48-51), we move to an attempt to replace the pagan pantheon with the Christian heaven. One misses in this work, given the Roman context in which the Emperor's Mystique must have found its home-turf, some discussion of Minucius Felix' and Tertullian's comments on donkey-worship as a charge against Christians (see the former's *Octavius* ix, and the latter's *Apologeticum* xvi).

The Adoration of the Magi, Christ's Entry into Jerusalem and his glorious Ascension provided a welcome test for the Emperor's Mystique. Thus, the Entry was supposed to conform to the *adventus*, or solemn arrival, of the emperor (pp. 24-25). Mathews provides much pertinent information, which discredits any attempt at interpreting everything by means of the Emperor's Mystique. The author interprets the Magi episode, the Entry and the Ascension in terms of an

assertion of his divinity as a reaction against Arianism (pp. 52-53), while the theme of the Adoration of the Magi (pp. 84-86) itself is further discussed under "The Magician" (pp. 54-91). At one point we are told that initially the halo portrayed regality only occasionally (p. 101). Surprisingly enough, nowhere does Mathews discuss the Adoration of the Magi in the triumphal arch of St Mary Major's, which goes back to the 440's, where Christ bears a halo just as Herod does on the other side of the triumphal arch (cf p. 72).

All throughout (e.g., p. 108) one might gain the impression that royalty and divinity are two mutually exclusive entities. For the Old Testament, holy scripture for early Christians as much as for Jews, royalty and divinity had a common point of reference: the Messias as king, a point which is not discussed in the present work. Mathews acutely points out that the fact that an Augustus showed up on occasion in civilian clothes does not make the latter imperial (p. 101). But neither do imperial clothes make anybody emperor, anymore than the cloak makes the monk. The criterion used here is too tied down to attire. It is the ideas that count; in the case of early Christians in their relationship to Christ, it is the ideas worth living and dying for, as with icons.

Very interesting and informative is what Mathews says in "Larger-than-Life" (pp. 92-114), which depicts developments from Christ as the miracle-worker, "a god of the 'little man'" to large-scale reproductions of him as the God of a victorious religion. The apse composition is one of the greatest achievements of Early Christian art, but it has been overclouded by the Emperor's Mystique. Besides, the Early Christian Christ is polymorphous (pp. 97-98). Thus, for example, in the earliest surviving basilical apse decoration, that of Santa Pudenziana, Christ not only lacks the diadem, but also the other imperial signs such as the chlamys, the purple boots and the sceptre (p. 101). Victory over arianism is here interpreted as a vindication of Church freedom (p. 114).

The first reaction to "Christ Chamaleon" (pp. 115-141) may be that there are dubious elements in it; but the idea itself of a pluralism of representations is very important, because it helps abolish the apriori that history is done as it is written — looking backwards, with all desirable clarity at hand. To cite but one example, what is said about processions as having a comprehensiveness capable of being expressed in a great variety of ways (pp. 150-151) sheds light on this plurality, illustrated by means of material ranging from Dura-Europos to St Vitalis (p. 169), and from the fourth-century pilgrim, Egeria the "Spanish nun," to J. Baldovin the Jesuit scholar and his recent classic study on urban liturgy (p. 167). Finally, there is a negative test: that Christ was never so dressed as the Emperor may be gauged from St Martin's vision and his revulsion at the idea that Christ could appear as emperor (p. 178). In fact, Mathews admits only two instances which allow us to interpret Christ as emperor on account of his garments. Only in the Romanesque period, and then only occasionally, did Christ adopt the accroutrements of the emperor, crown, globe and what not (p. 179).

Mathews, Professor of Art History at the Institute of Fine Arts at New York University and an expert hand at iconology, has provided a provocative thesis and some excellent data to back it. Moreover, it is amply illustrated by magnificent illustrations. In order to prove his point conclusively, however, references to theology such as to Eusebius' political theology (pp. 14, 89) do not suffice. A more sustained discussion of the kind of theological data provided by Erik Peterson's "Der Monotheismus als politisches Problem" and "Christus als Imperator," which, in spite of references to A. Alföldi, contain theological elements which deserve to be discussed; E. Peterson, *Theologische Traktate*, München 1951, pp. 45-164; see also C. Capizzi's, *Pantokrator: Saggio d'esegesi letterario-iconografica*, Roma 1964, and A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 1, Freiburg i.Br. 1979.

So, more than replacing one thesis with another, Mathews admirably manages to destroy claims of monopoly for any one image, and, in this sense, has given us yet other documentation of the versatility of art (p. 179) more congenial to the human condition than subsequent categorization by art-historians would like to make us believe.

E. G. Farrugia, S.J.

Katarzyna Urbaniak-Walczak, *Die "conceptio per aurem". Untersuchungen zum Marienbild in Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Malereien in El-Begawat, Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten* 2, Oros Verlag, Altenberge 1992, pp. XV + 263, 33 Foto b-n.

L'oggetto del presente lavoro riguarda il ciclo di affreschi presente nella cupola della piccola costruzione, a tipo quadrato, chiamata "la cappella della pace", sita nella necropoli di El-Bagawat. Più esattamente, la presente ricerca si volge ad un tema del programma figurativo, alla scena dell'Annunciazione (Maria con la colomba, senza l'Angelo = una teofania cristologica); l'A. giustamente però tiene a contestualizzare questa particolare iconografia nell'insieme dell'intero programma offerto dalla cupola, un programma che risponde a una simbologia teologica propria di una cappella funeraria (con l'Annunciazione sono presenti i seguenti temi affrescati: l'arca di Noè, Giacobbe, Tecla e Paolo, Adamo ed Eva, l'offerta di Abramo sottoscritta dai nomi di Abramo, Isacco e Sara, Daniele nella fossa dei leoni, le personificazioni di Evchè, Dikaiosynê e Eirênê). Il fascino e l'interesse della presente ricerca vengono non solo dalla buona conoscenza, espressa dall'A., dei motivi iconografici che son sempre posti in relazione con altri simili sia nella cultura bizantina, come in quella occidentale, ma soprattutto dal riferire la figuratività ad un contesto ideologicamente più ampio. L'A., nei cap. 2 e 3 entra nel mondo letterario, patristico e liturgico per ricercare le matrici culturali che possano dare sostegno al mondo figurativo

della cappella. L'analisi iconografica finale (cap. 4) trova delle analoghe situazioni figurative nell'arte romana (catacombale, musiva in S. Maria Maggiore e Centocelle) e mostra la permeabilità e al tempo stesso la fantasiosa creatività che l'arte copta del V sec. possedeva.

V. Ruggieri, S.J.

Bulgarica

Стефан Смядовски, *Българска кирилска епиграфика, IX-XV век*. Studia Classica 1, Агата-А, София 1993, pp. xvi + 248 (riassunti in inglese, francese, tedesco).

La storia non è del tutto benevola con i popoli che abitano la Penisola balcanica. Pochi sono i documenti sulla base dei quali è possibile ricostruire il loro passato, la religione, il modo di vita, la cultura. Proprio ciò motiva l'interesse scientifico per il materiale epigrafico, proveniente da questa regione: è questa una delle poche fonti attendibili per lo studio del passato non solo bulgaro, ma anche bizantino, serbo, valacco. La Bulgaria, posta a un crocevia fra Oriente e Occidente è ricca di numerose iscrizioni, che testimoniano il passaggio in questi luoghi di varie tribù e popoli già molto prima del battesimo nell'864. Il materiale greco, latino e protobulgaro è stato raccolto e sufficientemente studiato in vari *corpus* (cfr G. Mihailov, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, Serdicae 1966; V. Beševliev, *Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien*, Berlin 1964; V. Beševliev, *Die protobulgarischen Inschriften*, Berlin 1963, ed. bulgara *Първобългарските надписи*, Sofia 1979).

Diversa è la questione rispetto alle iscrizioni glagolitiche e cirilliche che testimoniano la storia del Primo e Secondo Regno Bulgaro. È vero che già da tempo questo materiale epigrafico è stato oggetto di ricerche scientifiche, tuttavia le varie pubblicazioni spesso sono difficilmente reperibili e presentano gravi errori di trascrizione e interpretazione. Il primo serio tentativo di raccogliere in un *corpus* le iscrizioni protobulgare ed anticobulgare spetta a I. Dujčev (I. Dujčev, *Из старата българска книжнина*, vol. I, II. Sofia 1943, 1944[2]). Il suo lavoro è valido fin oggi, ma la metodologia contemporanea che tratta il materiale epigrafico in maniera complessiva, e le recenti scoperte di varie iscrizioni richiedono studi più sistematici sull'epigrafia bulgara glagolitica e cirillica. Le pubblicazioni fatte in tempi attuali di I. Gošev e Ph. Malingoudis non hanno sortito risultati particolari soprattutto a causa di uno scarso criticismo scientifico degli autori (cfr I. Gošev, *Старобългарски глаголически и кирилски надписи*, Sofia 1961; Ph. Malingoudis, *Die mittelalterlichen kyrillischen Inschriften der Hämus-Halbinsel. I. Die bulgarischen Inschriften*, Thessaloniki 1979).

Lo studio di Stefan Smjadovski è il primo tentativo serio di presentare tutte le iscrizioni cirilliche bulgare tra il IX e XV sec., fin oggi note, con un commento critico ed una nuova interpretazione di alcuni testi già pubblicati. Il titolo dell'opera *Epigrafica cirillica bulgara* può ingannare il lettore. Le iscrizioni cirilliche sono l'oggetto principale dello studio, tuttavia St. Smjadovski prende in esame anche altre iscrizioni ritrovate in territorio bulgaro, e che risalgono all'inizio dello stato (prima e dopo la cristianizzazione). Infatti questo periodo si caratterizza per un diverso uso delle lingue e delle scritture nei vari ambienti: nella cancelleria dei *khan* e *knjaz*, nella prassi religiosa e nella vita quotidiana. Esempi di epigrafica protobulgara (scritta con rune o con lettere greche), di iscrizioni bilingui (greco-slave) o iscrizioni bulgare con l'uso delle due scritture (glagolitica e cirillica) mostrano questa specifica simbiosi culturale. Quindi uno studio sull'epigrafia cirillica deve necessariamente tener conto di tale situazione.

Frutto di molti anni di ricerca il libro presenta una struttura ben definita che permette di individuare subito la metodologia dell'autore, ed è un serio passo in avanti nella preparazione del tanto atteso *corpus* delle iscrizioni cirilliche. Nella prefazione all'opera (pp. VII-XVI) Elka Bakalova, nota specialista di arte medievale, presenta lo studio di St. Smjadovski come un metodo innovativo nel campo dell'epigrafia. Mettendo a confronto il lavoro di Smjadovski con altre ricerche recenti fatte sempre nell'ambito dell'epigrafia balcanica, E. Bakalova affianca questo libro alle nuove tendenze della medioevistica, nelle quali l'epigrafia esce dai confini tradizionali di una disciplina esoterica storico-filologica per diventare una scienza interdisciplinare, capace di svelare lati oscuri non soltanto della storia ma anche della religione, dei modi di vita e della cultura dei popoli balcanici.

Nella premessa alla sua opera (pp. 1-9) St. Smjadovski propone un nuovo principio per ordinare le iscrizioni cirilliche. Al posto di una sistemazione cronologico-culturale, basata principalmente sullo sviluppo storico delle scritture slave e dello stato bulgaro egli propone una periodizzazione collegata soprattutto allo sviluppo della lingua bulgara. Così le iscrizioni vengono divise in tre gruppi principali: epigrafia anticobulgara (IX-XI sec.), epigrafia mediobulgara (XII-XIV sec.) e nuovobulgara (dopo il sec. XV). I vantaggi di questa periodizzazione sono evidenti. Le iscrizioni cirilliche riflettono lo sviluppo della lingua che non sempre corrisponde ai cambiamenti storici nella Bulgaria medievale. La periodizzazione qui proposta non significa che l'autore, pur avvalendosi principalmente di un'analisi linguistica, tralasci il contesto storico-culturale. Infatti nel secondo capitolo il materiale epigrafico è suddiviso in sei gruppi tematici: iscrizioni sepolcrali e commemorative; iscrizioni di donatori e di costruzione; iscrizioni cronologiche; iscrizioni di carrattere marginale; iscrizioni di proprietà; *varia* (pp. 46-47). Qui l'autore inserisce anche le iscrizioni parietali: un materiale spesso trascurato dall'epigrafia tradizionale. L'aspirazione di St. Smjadovski di collegare l'epigrafia cirillica con la cultura medievale è evidente anche nella sua osservazione riguardo alla necessità di paragonare il materiale epigrafico

con altri testi dell'epoca (e più in generale con codici culturali coevi). Il lavoro testologico non è possibile senza prestare attenzione al collegamento esistente tra le iscrizioni e i testi della S. Scrittura, la prassi liturgica, la diplomatica etc. La cultura letteraria medievale è anche cultura di *loci communes*. Se essi non si conoscono bene, se l'iscrizione viene isolata dal contesto religioso e culturale, il ricercatore si trova davanti a seri problemi e cresce la possibilità di interpretazioni arbitrarie. Così a p. 5 St. Smjadovski propone una nuova interpretazione di graffito, scoperto nel monastero scavato nella roccia vicino alla città di Razgrad. Il testo è citazione del Sal. 103, 1, che si canta durante il vespro: благослови дш҃е моѣ гдⷭ҇а гн҃и бе҃ (*Benedic, anima mea, Domino. Domine Deus meus...*). Nella prima pubblicazione del graffito A. Margos traduce: "Benedici la sua figlia, quando viene la disgrazia (la fine)". In questo caso non si tratta solo di una decifrazione sbagliata, trascrizione inesatta delle abbreviazioni ormai fisse, come дш҃е, voc. sing. da доуша = *anima*; гн҃и бе҃, voc. sing. da господь богъ = *Signore Dio*, ma di lettura errata che trascura i rapporti con i testi sacri. In ambiente monastico il Salterio è il libro principale, sia come testo liturgico che di devozione privata. È molto più sicuro ricostruire il graffito, ritrovato in un monastero, basandosi sui testi vicini allo spirito dell'ambiente, invece di cercare soluzioni fuori dal contesto religioso e liturgico. Supponendo che la conoscenza della Bibbia nel Medioevo è strettamente collegata con la prassi liturgica, ambiente naturale dei testi biblici, dobbiamo ancora cercare i paralleli soprattutto nei libri liturgici, così come l'autore ha mostrato molto bene in numerose pagine del suo libro (cfr a p. 171 l'analisi liturgica di un'iscrizione parietale della chiesa di *Bojana* (XIII sec.) dove si trova un frammento della preghiera prima della *Grande Entrata*.

I princìpi riportati nella premessa sono di fondamentale importanza per l'analisi del materiale nelle altre parti dello studio. Nel primo capitolo (pp. 11-38) è dato un quadro esauriente delle ricerche sull'epigrafia bulgara, fatte dal XVIII sec. fino ad oggi. L'autore è riuscito non solo a ordinare cronologicamente varie edizioni, attualmente difficili da reperire, ma ha fornito anche una valutazione criticamente precisa di tutti i successi e i fallimenti riportati dall'epigrafia bulgara glagolitica e cirillica. St. Smjadovski rigetta ipotesi che spesso portano non solo a una decifrazione arbitraria delle iscrizioni ma anche ad una errata valutazione dei fatti storici. Un prezioso apparato bibliografico, indispensabile per un'esauriente lettura del primo capitolo ed anche di tutto il libro, si trova a pp. 189-207. L'appendice presenta una bibliografia completa delle pubblicazioni sull'epigrafia cirillica bulgara e dà la possibilità di un più preciso orientamento in questa problematica. Mancano tuttavia nell'opera gli indici degli autori e delle tematiche. Tale mancanza rende difficile la consultazione. Le citazioni degli studi compaiono per la prima volta per esteso, in seguito però essi si possono ritrovare solo in forma abbreviata, quindi il lettore è costretto a sfogliare *ex novo* tutto il libro più volte.

Nel secondo capitolo (pp. 39-80) sono presentati alcuni problemi testologici relativi all'epigrafia cirillica. Molto importanti sono le osservazioni dell'autore sulle iscrizioni sepolcrali e di donazione. Anche qui sono evidenti i tentativi di St. Smjadovski d'allontanarsi dai metodi dell'epigrafia tradizionale. Egli mostra la dipendenza di questa parte dell'epigrafia cirillica dalle formule fisse presenti, sia nell'epigrafia anticogreca e latina, sia nelle S. Scritture e nella letteratura anticocristiana e bizantina. L'analisi comparata del materiale epigrafico con i monumenti letterari e liturgici dell'epoca dà risultati fecondi. Molto preciso è ad esempio l'analisi *dell'iscrizione di Hreljo* (1342, pp. 58-61). L'autore scopre l'effettiva dipendenza di questo monumento mediobulgaro dal genere greco "del pianto" (θρῆνος), diffuso nella letteratura bizantina, soprattutto dopo la riforma di S. Simeone Metafraste e propagatosi ai testi liturgici slavi.

Il terzo capitolo del libro (pp. 81-184) è dedicato alla lingua delle iscrizioni cirilliche. Questa parte dello studio merita particolare attenzione. L'autore pur studiando un materiale composto di frammenti brevi e mal conservati è riuscito a fare una seria indagine linguistica. Le iscrizioni, come le chiose dei manoscritti slavi, riflettono la situazione della lingua viva dell'epoca, e una loro analisi può dare risultati inattesi rispetto ai monumenti letterari, in cui la lingua è costantamente fissa. La grande quantità di materiale epigrafico, fornita da St. Smjadovski nel suo lavoro, sostiene non pochi studi della recente indagine linguistica sulla storia della lingua bulgara. L'analisi delle iscrizioni cirilliche conferma le affermazioni di altri studiosi che hanno visto già nei monumenti anticobulgari la comparsa di fenomeni attestanti una più recente tappa dello sviluppo della lingua secondo la slavistica tradizionale. Così ad esempio la caduta degli *jer* in fine alla parola si vede già nelle iscrizioni della fine del IX e inizio del X sec. Innovazioni linguistiche sono evidenti anche nella confusione delle nasali, che testimonia un antico processo precedente alla denasalizzione. Il materiale epigrafico conferma anche alcuni cambiamenti morfologici, come la confusione nel sistema dei casi, prima tappa verso la lingua analitica. Preziosa è l'osservazione dell'autore riguardo all'antica comparsa dell'articolo postposto, testimoniata già alla fine del IX sec. Alla fine del capitolo è pubblicato un vocabolario delle parole sconosciute o a raro uso, valido apporto alla lessicografia paleoslava.

L'intero terzo capitolo è un importante appendice agli studi più recenti di grammatica storica della lingua bulgara e più in generale delle lingue slave. Le osservazioni dell'autore servono non solo alla linguistica ma anche alla paleografia e alla testologia slava. Parte delle iscrizioni glagolitiche e cirilliche presenta la data della realizzazione, invece nessuno dei più antichi manoscritti slavi è datato. L'uso del materiale linguistico delle iscrizioni può aiutare una nuova e più precisa datazione dei manoscritti che fino a poco tempo fa erano considerati come più recenti. La presenza degli stessi "recenti" fenomeni dell'epigrafia glagolitica e cirillica del IX-X sec. conferma la loro permanenza nei tempi più antichi.

Българска кирилска епиграфика va considerata come un primo passo importante per la preparazione di un *corpus* completo dell'epigrafia slava, scoperta nel territorio bulgaro. Certamente l'autore preparerà la futura edizione in maniera altrettanto precisa. Credo che St. Smjadovski possa allargare i suoi futuri studi in due direzioni.

Egli tratta in maniera esauriente l'epigrafia antico- e mediobulgara. Nel contempo l'autore non aprofondisce molto l'analisi paleografica delle iscrizioni. Le osservazioni sulla scrittura può risultare molto utile per la paleografia slava, soprattutto nell'analisi delle iscrizioni eseguite con tecnica pittorica (ad. es. la terracotta bianca di Preslav del X sec. e l'epigrafia parietale), dove si può osservare l'analogia fra la tecnica usata nel dipingere le iscrizioni e la grafia adoperata nei manoscritti più antichi.

La seconda osservazione tratta la relazione fra le iscrizioni cirilliche e glagolitiche. St. Smjadovski compie un'analisi puntuale di molte iscrizioni miste (cirillico-glagolitiche) ed anche soltanto glagolitiche, dimostrando così una profonda conoscenza di tutto il materiale epigrafico scritto in lingua antico- e mediobulgara. Mi sembra opportuno sottolineare l'esigenza dell'edizione di un *corpus* unico di tutto il materiale slavo, scritto in ambedue le grafie e non dividerlo solo in base della scrittura. Così il pluriennale lavoro preparatorio dell'autore troverà una sistemazione definitiva.

G. Minčev

Byzantina

Dumbarton Oaks Papers, Dumbarton Oaks Research Library, Washington D.C. 1993, pp. XXIII + 296.

Questo voluminoso fascicolo di DOP presenta inizialmente un doveroso omaggio a tre illustri bizantinisti, di recente scomparsi; seguono 7 saggi che rappresentano versioni rivedute di conferenze date al Symposium *Byzantine Civilization in the Light of Contemporary Scholarship*, tenutosi a Dumbarton Oaks nel maggio 1991, e altri cinque nuovi saggi. G. P. Wajeska, H. Maguire – N. Ševčenko, e H. L. Kessler presentano rispettivamente le ricche personalità di J. Meyendorff († 22-7-1992), D. Mouriki († 25-11-1991), e di K. Weitzmann († 7-6-1993).

J. Haldon, "Military Service, Military Lands, and the Status of Soldiers: Current Problems and Interpretations", pp. 1-67, affronta dettagliatamente un problema ricorrente fra i bizantinisti fin dall'inizio del secolo: l'identità e lo status sociale del soldato, nel passaggio dal sistema tardo-antico a quello più specificamente bizantino e medievale. Il problema, come giustamente fa notare Haldon, non rappresenta un dettaglio, foss'anche rilevante, del settore amministrativo ed istituzionale della storia bizantina, bensì un aspetto importante per

una più reale e completa intelligenza della storia sociale e politica dell'impero. Il tema, dunque, dello stato sociale del soldato (e qui vi sono dotte e sottili illustrazioni dei vari "tipi" di soldati) e del suo reclutamento va inserito in quell'ampio contesto che è il VII secolo, un tempo cruciale per la nuova sistematizzazione del territorio imperiale (temi) e per l'apparizione della nozione di "terra militare". Il saggio arriva ad evidenziare come dalle posizioni assunte da Niceforo I a Niceforo Focas, nell'arco di un secolo e mezzo, si va verso un nuovo sistema il cui punto di riferimento logistico ed economico diventa il sistema imperiale centrale.

J. Meyendorff, "Continuity and Discontinuity in Byzantine Religious Thought", pp. 69-81, si sofferma sulla fondamentale continuità nella dottrina (soprattutto la cristologia dei primi secoli) attuata dai bizantini, e sviluppa l'idea dell'evoluzione, dell'adattabilità della liturgia, pur restando saldi ed immutabili gli elementi dogmatici (battesimo, eucaristia). Una breve considerazione sul periodo tardo, palamitico, chiude questa generale panoramica sul pensiero teologico bizantino. Due saggi sono dedicati al mondo agrario ed economico. A. Kazhdan, "State, Feudal, and Private Economy in Byzantium", pp. 83-100, estende lo sguardo sulle grandi linee della politica feudale della Bisanzio medievale, ricostruendone le grandi possibilità e le poche realizzazioni; J. Lefort, "Rural Economy and Social Relations in the Countryside", pp. 101-113, si rapporta al territorio provinciale che ha dovuto riadattare, molto più energicamente e fattivamente, prassi e relazioni economico-fiscali divenute inadeguate. La letteratura, e la relativa lessicografia, concernono l'apporto di E. Trapp, "Learned and Vernacular Literature in Byzantium: Dichotomy or Symbiosis?", pp. 115-129; fugati i luoghi comuni della divisione fra lingua arcaicizzante e letteratura popolare, i suggerimenti di Trapp, per altro fondati su un sano criticismo delle fonti letterarie, mirano a situare i testi in un insieme (sincronico, diacronico e lessicale) che dia veramente più senso e giustizia alla poliedrica ricchezza dei testi e dei suoi autori. J. N. Ljubarskij, "New Trends in the Study of Byzantine Historiography", pp. 131-138, sottolinea metodologie e intuizioni nuove nello studio della storiografia bizantina. J.-P. Sodini, "La contribution de l'archéologie à la connaissance du monde byzantin (IVe-VIIe siècles)", pp. 139-184, offre una dettagliata e ponderata presentazione del ruolo dell'archeologia nella lettura della civiltà bizantina (buona è la bibliografia per vari aspetti dell'archeologia, generali e specifici; di particolare interesse è la trattazione, in questo contesto, degli oggetti propri della cultura materiale). Passato (sia pure non completamente) il momento sussidiario o secondario, l'archeologia bizantina comincia a camminare, e produrre, secondo coordinate comuni alla disciplina classica e specifiche del suo mondo culturale (qui si considerano i secoli IV-VII). Molte costanti tardo-antiche si ritrovano negli edifici domestici e palaziali, appaiono nella loro varia tipologia i complessi religiosi, ma credo sia l'accento dato ai reperti della cultura materiale che aggiunga del novum (la "barbarizzazione" della cultura materiale bizantina è, per esempio, un apporto promettente) alle

fonti scritte. Uno spaccato di vita sociale e familiare è offerto dall'analisi di papiri bizantini. J. Beaucamp, "Organisation domestique et rôles sexuels: les papyrus byzantins", pp. 185-194, presenta lucidamente lo scambio dei ruoli sociali fra uomo e donna, così come sono attestati dai papiri. Una diversa, ma stimolante analisi effettuata sulle miniature (ve ne sono più di 200) presenti nel *Vat. gr. 752*, probabilmente del 1058/9, è l'apporto di I. Kalavrezou, N. Trahulia, Sh. Sabar, "Critique of the Emperor in the Vatican Psalter 752", pp. 195-219. Probabilmente di origine studita, il MS ripetutamente torna su un discorso figurativo (il re peccatore) che fuoriesce per gran parte dalla tematica salmodica, e che sembra riprendere una antica posizione (studita) sulla salvaguardia dell'ortodossia, e di critica sulla trasgressione da parte imperiale (Costantino IX e Isacco I Comneno). Il fascicolo contiene ancora: C. Galatariotou, "Travel and Perception in Byzantium", pp. 221-241, un interessante tessuto immaginario e reale desunto da testi di "viaggiatori bizantini" del XII e XIII sec.; A.-M. Talbot, "The Restoration of Constantinople under Michael VIII", pp. 243-261; A. Alexiou, "Writing against Silence: Antithesis and Ekphrasis in the Prose Fiction of George Vizyenos", pp. 263-286.

V. Ruggieri, S.J.

P. Eleuteri e A. Rigo, *Eretici, Dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo*, Collana della Facoltà di lettere e Filosofia dell'Univ. di Venezia, Cardo Editore, Venezia 1993, pp. 164.

Lo studio dell'eresia è parte integrante nella comprensione di una civiltà. Le distorsioni, le alterazioni del processo linguistico, semantico, ideologico e teologico della civiltà cristiana d'Oriente formano una sfaccettatura che pochi specialisti potevano in passato valutare e considerare pienamente nello studio su Bisanzio. Questo libro — le cui diverse sezioni, benchè scritte da due autori, sono bene integrate e scorrevoli nella lettura continua — colma una lacuna, quella dei movimenti dissidenti e non-cristiani attraverso formule liturgiche, ed offre al lettore un ottimo materiale testuale. Va detto che, benchè la mole non sia eccessiva, il libro è molto ben scritto ed essenziale nel contenuto: i manoscritti usati, le formulazioni testuali delle formule, un sintetico, ma pregevole commento sulla genesi storica e letteraria delle formule stesse. Gli Autori hanno individuato la funzione preziosa di due MSS di Vienna (il *Theol. gr. 306* del XIII sec., pergam.; il *Theol. gr. 307*, anch'esso del XIII sec. e pergam.), e del *Torino, Bibl. Nat. Univ. B. IV. 22*, cartaceo del XIII sec.; da questi tre MSS si può avere una ricostruzione organica del settore eresiologico bizantino che già si avvale delle raccolte organiche di N. Choniate ed E. Zigabeno. Altri 15 MSS affiancano, senza però intervenire nella stesura dei testi critici e traduzioni (pp. 109 e ss.), le presentazione della collezione delle formule. Fra questi MSS spiccano degli

ottimi eucologi patriarcali (*Coislin 215, Γβ 1, Leningr. gr. 226*, ed appare anche il *Barber. gr. 336*) che indirizzano la ricerca del lettore nell'investigare sulla funzionalità liturgica di queste formule, attestati di abiura, di conversione, di ritorno nel seno dell'Ortodossia. È pregevole lo spunto che si coglie nel libro: all'orizzonte liturgico, certamente molto evidente nella raccolta delle formule di abiura (in questa sezione gli Autori hanno trovato ottimo materiale testuale negli studi pubblicati da M. Arranz apparsi in OCP), il lettore viene condotto nella storia della Ortodossia di Bisanzio ove queste forme eretiche o dissidenti trovano la loro più naturale e logica collocazione. A questa interdisciplinare lettura si dovrebbe, credo, aggiungere anche l'agiografia che, a sua volta, arreca illustrazioni concrete (anche testuali) e stimolanti per intendere più pienamente le formule antiche. La *Diataxis* di Metodio (p. 39), a parte l'identificazione dell'autore e l'accezione da dare all'eresia che combatte ("da ungere col myron come (si fa) per gli ariani": p. 58, n. 120), è da leggersi nel turbinio della seconda metà del IX sec.; le formule antiebraiche sono più leggibili nelle controversie, anche scritte, del VII sec. (interessante è il mondo culturale della *Doctrina Iacobi*, *TM* 11, 1991), o nell'agiografia del IX sec. (*Vita Constantini Iudei*, *Acta SS*, Nov. IV). Riterrei, infatti, che la polemica antiebraica e le formulazioni avutesi abbiano un sottofondo di risentimento anti-iconoclastico (vedi il testo p. 109 e note): nell'VIII e IX sec. gli iconoclasti erano, infatti, indistintamente, e continuamente, affiancati agli Arabi "senza Dio", e agli Ebrei "senza legge" dalla cronografia, agiografia, nonchè da qualche epistolario patriarcale. Un libro ben scritto, dunque, anche nella presentazione dei movimenti eretici; brevi, ma essenziali le informazioni e le coordinate storiche che si offrono a proposito. Il lavoro di Eleuteri e Rigo riempie in modo egregio una falla nella storia dell'Ortodossia, e stimola un'ulteriore analisi interdisciplinare nello studio dell'ideologia religiosa di Bisanzio.

V. Ruggieri, S.J.

Βαρβάρας Κουταβᾶ-Δεληβοριᾶ, *Ὁ Γεωγραφικὸς Κόσμος Κωνσταντίνου τοῦ Πορφυρογεννήτου. Α´ Τὰ Γεωγραφικά. Γενικὰ στοιχεῖα Φυσικῆς γεωγραφίας, Βιογεωγραφίας καὶ Ἀνθρωπογεωγραφίας*, Ἀθήνα 1991, [Ἐθνικὸ καὶ Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν. Φιλοσοφικὴ Σχολή. Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπολοῦ, 83], pp. 410. Β´ Ἡ Εἰκόνα. *Οἱ ἄνθρωποι, οἱ τόποι καὶ ἡ χαρτογραφικὴ ἀποτύπωσή τους*, Ἀθήνα 1993 [Περιοδικὸ «Παρουσία» — Παράρτημα ἀρ. 22], pp. 654 + 8 carte fuori testo.

La ponderosa dissertazione, sostenuta ad Atene nel 1988, è frutto di una meticolosa 'dissezione' delle opere di Costantino VII; ne affiora un quadro completo della geografia mediobizantina, sia reale che immaginaria. Il titolo allude ovviamente al grande libro di Toynbee: curiosamente, però, quest'ultimo è citato

solo per il suo «tentativo di delineare il carattere e la personalità di C. P.» (I, p. 92, n. 26).

L'opera, di taglio strettamente analitico, è essenzialmente uno strumento di consultazione. Il «mondo» del Porfirogenito appare soprattutto nel tomo I, dove i *Realia* geografici, naturali e antropici, sono ordinati in uno scrupoloso lemmario ragionato, ricco di osservazioni e spunti per ulteriori approfondimenti. Il tomo II raccoglie due lessici geografici, rispettivamente per gli antroponimi e i toponimi.

La straordinaria ricchezza analitica contrasta con la scarna sintesi storico-geografica, delineata troppo brevemente nel tomo I («Introduzione», pp. 83-105, e «parte terza», pp. 335-73). Ma questo, auspichiamo, sarà forse oggetto di un prossimo lavoro. Meno perdonabili sono i limiti della bibliografia: infatti si tratta di limiti linguistici (del tutto assenti i titoli in russo, armeno e georgiano), ma anche disciplinari. Come il «mondo» del Porfirogenito era aperto all'esperienza dell'Altro, cosa di cui l'a. senz'altro conviene, così questo Γεωγραφικὸς Κόσμος risente delle chiusure di un certo tipo di bizantinistica, poco attenta a «ceux d'en face» al punto da ignorare strumenti fondamentali come l'*Encyclopédie de l'Islam*, e addirittura le carte del *TAVO* e i relativi *Beihefte*.

G. Traina

Poikila Byzantina 12. Varia IV. Beiträge von Sofia Kotzabassi und Paul Speck, Dr. R. Habelt GMBH, Bonn 1993, pp. 542.

Questo voluminoso fascicolo di *Poikila* presenta tre lunghi contributi. Il primo, ad opera di S. Kotzabassi, è l'edizione completa di *Das Berliner Sticherarion. Der Codex Berol. graec. fol. 49* (pp. 11-173). È questo un MS della Biblioteca Naz. di Berlino, un pergamenaceo del XII sec. (all'inizio abbiamo una mutilazione, dal 1. IX al 6. XII); esso è uno dei due sticherarii in possesso di questa Biblioteca, e la sua peculiarità consiste soprattutto nel carattere provinciale della sua origine. Infatti, a parte alcuni sconosciuti sticherà dedicati a S. Luca Steiriotes della Focide, abbiamo anche il ricordo della festa dei cinque martiri di Leodorikion, nella Focide: questa evidenza topografica fa giustamente tendere S. K. a ritenere la Focide come luogo ove si ebbe la redazione del presente sticherarion. L'edizione è ben fatta, sostenuta da altri 4 MSS (*Athon. Vatop. 1488*; i due *Vindob. theol. gr. 136* e *181*, e il *Berol. Mus. 40587*), e corredata da un ottimo supporto di indici.

Gli altri due saggi sono opera di P. Speck, ed ambedue affrontano testi del VII sec.: 1) *Eine Gedächtnisfeier am Grabe des Maurikios. Die Historiai des Theophylacktos Simokates: der Auftrag; die Fertigstellung; der Grundgedanke* (pp. 175-254); 2) *De miraculis Sancti Demetri, qui Thessalonicam profugus*

venit oder Ketzerisches zu den Wundergeschichten des Heiligen Demetrios und zu seiner Basilika in Thessalonike (pp. 255-532); segue un indice solo per i due saggi di Speck. Il primo saggio scorre sulla individualizzazione dei motivi di fondo presenti nell'opera storica del Simocatta, della funzione politica e storica della propaganda imperiale profusa nell'opera. Il saggio sui *miracula* è una dettagliata, direi quasi chirurgica ispezione del testo ben noto per individuarne sfasature, incongruenze storiche, falsi dati poi assunti come veri nella saggistica anche odierna. Come sempre la penna di Speck riprende ad interrogare, con il pregio dell'ironia e con sottigliezza maestra, dei dati accettati come ovvi (da qui anche il sottotitolo di *Ketzerisches*): ne esce fuori un cammino estenuante, ma ricco di felici intuizioni e di ponderata analisi.

V. Ruggieri, S.J.

Lennart Rydén, Jan Olaf Resenqvist (eds.), *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Papers read at the Colloquium held at the Swedish Research Inst. in Instanbul 31 May-5 June 1992*, (= Transactions 4), Almqvist and Wiksell Tryckeri, Uppsala 1993, pp. 173.

Dei 17 contributi presentati al Colloquium del 1992 tenutosi nell'Istituto Svedese di Istanbul, 15 sono pubblicati in questo volume. L'orizzonte entro cui gli studi si muovono riguarda il tardo-antico (con oscillazioni dal III al VI secolo) nelle culture limitrofi a Bisanzio, e le relazioni o scontri che si crearono fra queste e la capitale bizantina. Qualche saggio si muove necessariamente su linee generali (H. Montgomery, "The Parting of the Ways: Byzantium and Italy in the Fifth Century", pp. 11-19; R. Holthoer, "Byzantine Egypt: Culture in Collision", pp. 43-56), o avanza brevemente fresche ipotesi proponendo al tempo stesso nuove metodologie su temi fortemente dibattuti, quale la topografia di Costantinopoli, o i mosaici del Gran Palazzo (A. Berger, "Überlegungen zur frühbyzantinischen Stadtplanung in Konstantinopel", pp. 163-5, unico contributo non scandinavo al Colloquium, cf anche dello Stesso *Ist. Mitt* 1994; J. Nordhagen, "The Mosaics of the Great Palace of Constantinople: a Note on an Archaeological Puzzle", pp. 167-171), o ancora si riepilogano i doveri di un imperatore, nel nostro caso di Giustiniano I (G. Af Hällström, "The Duties of an Emperor according to Justinian I", pp. 157-162, ove si preferirebbe leggere "of himself as Emperor"). B. Utas, "Byzantium seen from Sasanian Iran", pp. 21-30 si ferma a considerare, pur nella scarsezza delle fonti, le relazioni fra Bisanzio e l'Iran (l'iscrizione di Shâpûr, quella del passo di Pâikûli, un'altra su un sarcofago ad Istanbul (= Byz 1968, pp. 112 ss.), i testi di Pahlavi): dopo la cristianizzazione dell'impero, pur continuando le relazioni commerciali, i due mondi si divisero ancor più ideologicamente. Lo sviluppo dell'invasione araba

dopo la battaglia di Yarmuk nel 636 e la fine dell'impero sassanide nel 637 portano J. Retsö ("The Road to Yarmuk: the Arabs and the fall of the Roman Power in the Middle East", pp. 31-41) a considerazioni di natura politica sull'apparire degli Arabi nella scena "internazionale". Una "coerenza ideologica" di gruppo, esistente già prima della conquista araba e conservatasi anche dopo, distingueva i monofisiti siriani, secondo W. Witakowski, "Syrian Monophysite Propaganda in the Fifth to Seventh Centuries", pp. 57-66. Il mondo religioso e politico armeno è affrontato da A. Hultgärd, "Armenia in the Change and Crisis: the Byzantine Impact", pp. 67-74. Tre soggetti (la ritrattistica, la scultura e l'uso della *sphragis* cristiana) si rapportano per contenuto ed ideologicamente più al mondo romano e tardo-antico: S. Sande, "The Icon and its Origin in Graeco-Roman Portraiture", pp. 75-84; B. Kiilerich, "Sculpture in the Round in the early Byzantine Period: Constantinople and the East", pp. 85-97; Ø. Hjort, "Augustus Christianus — Livia Christiana: *Sphragis* and Roman Portrait Sculpture", pp. 99-112. Un buon saggio, ponderato e completo pur nella sua brevità, è dovuto alla mano di H. Torp, "Thessalonique paléochrétienne. Une esquisse", pp. 113-132: un tipico esempio di "continuatio" urbanistica in un ben conosciuto centro bizantino. L'agiografia, infine, ha trovato in questo Colloquium la sua funzione illustrando modelli antichi ed in fase di cambiamento: L. Rydén, "Gaza, Emesa, and Constantinople: Late Antique Cities in the Light of Hagiography", pp. 133-144; L. O. Rosenqvist, "Asia Minor on the Threshold of the Middle Ages: Hagiographical Glimpses from Lycia and Galatia", pp. 145-156.

V. Ruggieri, S.J.

Peter Schreiner, *Texte zur spätbyzantinischen Finanz- und Wirtschaftsgeschichte in Handschriften der Biblioteca Vaticana*, Biblioteca Apostolica Vaticana (= Studi e testi, 344), Città del Vaticano 1991, pp. 533.

Peter Schreiner, già editore delle c.d. *Kleinchroniken*, pubblica ora 89 documenti greci di carattere economico e finanziario, tratti da codici vaticani letterari o liturgici (Abschnitt A, pp. 23-338), più, in appendice, 8 testi analoghi da manoscritti di altre biblioteche (Abschnitt D, pp. 447-70). I primi dieci sono dei veri e propri «libri contabili»; gli altri sono perlopiù notule di varia pertinenza. La documentazione copre un'area geografica compresa tra Costantinopoli, Rodi, Creta e Salonicco; all'area del Mar Nero si riferisce l'importantissimo «Kontobuch» (ca. 1360) edito come testo nr. 1 (pp. 33-65). Molti documenti, comunque, non recano dati utili per una localizzazione puntuale.

I testi si datano dagli inizi del XIV secolo fino alla metà del XV. Il solo documento successivo alla caduta di Costantinopoli è il nr. 4 (pp. 107-23), rela-

tivo alla comunità ellenica di Venezia; l'appendice IX (p. 469 s.) menziona alcuni testi di età posteriore, in parte inediti, che mostrano la continuità di questo tipo di testimonianze. All'edizione e al commento dei testi si affiancano due saggi, rispettivamente sugli «Handelsrealien» (Abschnitt B, pp. 339-81) e sugli aspetti storici dei documenti trattati (Abschnitt C, pp. 383-446). La sezione illustrativa presenta dieci riproduzioni da codici e due cartine geografiche (Abschnitt E, pp. 471-85). Gli indici (pp. 487-529) sono di grande interesse per storici, linguisti e codicologi.

Come osserva l'autore (p. 9), i bizantinisti non avevano finora prestato grande attenzione a simili documenti. Unendo il rigore filologico alla riflessione storica (come appare dai commenti ai singoli testi), egli ha compiuto un'opera pionieristica, aggiungendo un nuovo «Genus» alle fonti della storia bizantina. Certo, i testi trattati non sempre si prestano alla logica classificatoria che contraddistingue il libro; peraltro, l'opera si distingue per la sua apertura storico-geografica alle varie esperienze economiche del Mediterraneo. È ora compito degli storici individuare ulteriori elementi di confronto: ad esempio, sarebbe auspicabile uno studio comparato con la ricca documentazione fornita dagli *yišatakaranner* (memoriali) armeni.

G. Traina

Αἰκατερίνη Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ἱστορία. Β΄1 610-867*, Ἐκδόσεις Βανίας, Θεσσαλονίκη 1993, δεύτερη ἔκδοση μέ βιβλιογραφική ἐνημέρωση, pp. 439.

È questa la seconda edizione del volume II della *Storia Bizantina* di Ai. Christophilopoulos. Le pp. 407-439 sono delle aggiunte bibliografiche alla prima edizione apparsa nel 1981. Pur se si tratta di una seconda edizione, in realtà le pagine aggiuntive vanno a rimpolpare solamente le note senza, tuttavia, far sì che quanto esse dicono divenga parte integrante nella discussione del testo. Pur restando un'opera di ampio respiro (per i tipi di Hakkert, Amsterdam, è uscita contemporaneamente l'edizione inglese di quest'opera), e distribuita secondo linee tematiche piuttosto che seguire un mero corso cronologico — merito questo altamente lodevole — ci sembra che temi dibattuti in quest'ultima decade non siano divenuti parte integrante dell'opera. Ci riferiamo tra l'altro ai contributi dell'archeologia, con quanto di significativo hanno apportato gli oggetti della cultura materiale; al non piccolo contributo arrecato ancora dall'archeologia alla storia della medievalizzazione della città (le implicanze storiche del concilio di Trullo non sono intraviste; le variazioni demografiche come elementi non irrilevanti per la comprensione di un nuovo urbanesimo ed una nuova architettura), e a quanto da questo deriva per la comprensione della vita economica e sociale di Bisanzio; al ruolo del monachesimo, elemento

coagulante dell'opinione pubblica, divenuto oramai anche forza economica (la politica agraria dei monasteri al tempo del concilio di Nicea II e dopo).

V. Ruggieri, S.J.

Canonica

Πρόδρομου Ι. Ἀκανθοπούλου, *Θέματα Κανονικοῦ Δικαίου*, Παν. Σ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 96.

The present study was first presented at the scientific congress organized by the Theological Faculty of the Aristotelian University of Thessaloniki in honour of Prof. Sabbas Agourides (p. 7), one of the figures in post-war Greece who have made a big difference in theology. The aim of the publication is to give an overview of canonical themes. Already the difficulties one runs into by trying to give a neat definition of Church, a mystery which defies simple categorization, suggests caution in approaching the bristling themes of canon law, bordering as they do on both ecclesiology and Church legislation. It is precisely in order to counter possible distortions in understanding Church law that the author chooses as the subject of his conferences liturgico-theological themes.

The first part is called "Liturgical Life and the Law of the Church" (pp. 7-42). It strikes at once a cherished theme of Orthodox theology and shows the connection between dogma and law. Interesting, in this regard, are the six meanings of the word "canon" on pp. 15-16, in which liturgy and law figure prominently; but Akanthopoulos does not mention, that in Latin, canon means also anaphora. On p. 40, the idea is repeated that "orthodoxy" means both "true faith" and "true worship," without indicating that the second meaning is derivative; an idea which V. Vassiliadis expresses, if not in his book reviewed in OCP 60 (1994) 331-333, so in his "The Holy Scripture in inner-Orthodox research and the Orthodox liturgical tradition;" in: P. Vassiliadis, *Biblical Hermeneutical Studies*, Thessaloniki 1988, pp. 32-33.

Then follows the Bibliography of the Sources (Old Testament, New Testament and the Fathers) (pp. 43-47) and the secondary literature (pp. 47-48), and, at the end, an index of words (pp. 49-55).

The second part is carried out on the same scheme. Its theme is "The Heavenly Father according to the holy Canons" (pp. 59-86). Western readers especially may be baffled by the seeming unrelatedness of the heavenly Father to the canons, but the author rushes to their rescue: precisely the seeming unrelatedness underlines that Orthodox canon law, as part of theology itself, expresses itself in doxology (pp. 59-60), which in turn envisages pre-eminently God the Father; an example being such canons as speak of baptism "in the name of the Father..." (p. 76). As the author could have added, *o Theos*, in the New

Testament, usually refers to God the Father if no further qualification is added (see G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III 65-123). Interesting is the way in which Akanthopoulos traces back prevalent norms to canons. Thus the canonical practice of *akriveia* (rigour) and *synetheia* (custom) are retraced, for example to canon 3 of the Penthekte (p. 75). In this context, one would have expected greater attention to "oikonomia," mentioned usually in the same breath with "akriveia," both of which together make out the typical canonical procedure of Orthodoxy. There follow the bibliography (pp. 87-89) and the Index (pp. 91-96). Unfortunately, there is no table of contents.

The student will welcome retracing canons to their historical starting-point; thus, according to the twentyfirst canon of Antioch bishops may not be transferred from one see to another (pp. 80-81). And so, although the work does not claim to be scientific in the sense of affording an original contribution, it is a useful work for professors and students alike, as well as for the non-Orthodox who would like to catch a glimpse of Orthodox canon law from the inside, without legalistic pre-conceptions, especially those prevalent in the West.

E. G. Farrugia, S.J.

Coptica

Leslie S. B. MacCoull, *Coptic Perspectives on Late Antiquity*. (= Collected Studies Series CS398) Variorum 1993, pp. xii + 250.

Dei 29 studi dell'Autrice, sulla tarda antichità, apparsi tra il 1978 e il 1992 e qui riprodotti, una dozzina (II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XVIII, XX, XXI) si richiamano nel titolo ad Afrodito, corrispondente all'attuale Kom Isgaw fra Tima e Tahta, nell'Alto Egitto, località famosa per i suoi papiri e patria di un personaggio, Dioscoro di Afrodito, sul quale l'Autrice ha pubblicato una monografia (cfr OCP 1990, 210-211).

Ma un altro elemento è rappresentato con frequenza ancora maggiore, nei saggi qui ristampati, di quanto non lo sia la località di Afrodito. Ed è il papiro copto-bizantino, in tutto il suo valore documentario, filologico e storico. Quel papiro è presente, non solo nei saggi qui riportati il cui titolo vi allude esplicitamente o implicitamente, (II, III,VI, VII, VIII, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XXI) ma si ritrova nell'una o nell'altra pagina di ciascuno dei saggi, anzi in tutta la produzione coptologica dell'Autrice, la quale si professa "a documentary papyrologist" (XXVI, pp. 35-36). E in questa sua specialità, così ben rappresentata dalla raccolta, l'A. ha raggiunto grande competenza. "Per essere un papirologo professionista bisogna infatti interrogare il contesto con immediatezza. I papirologi sono meno esposti a cadere nel tranello di ridurre ogni cosa a questione di potere. Il papirologo deve assicurare ad ogni

costo un testo coerente. E questo lo costringe alla professionalità" (XXIX, p. 78). Bisogna assolutamente rispettare il *genius loci*, cioè "gli studi copti devono essere condotti nell'ambiente nativo, perché soltanto nella luce di quel cielo si può capire il mondo in cui quei papiri sono stati scritti, le maiuscole tracciate, le tappezzerie tessute, le iconi dipinte e le liturgie composte" (XXVII, p. 121).

V. Poggi, S.J.

Tito Orlandi (a cura di), *Evangelium Veritatis*, (= Testi del Vicino Oriente antico), Paideia, Brescia 1992, pp. 153.

Il testo gnosticizzante, conosciuto come *Evang. Verit.*, appartiene ai "testi di Nag Hammadi", città dell'Alto Egitto. Esso è tramandato dal *cod I* (la classificazione attuale del MS è *Cairo, Mus. Copto, Inv. 10589 + 10590 + 10597 + 11640*), scritto in un particolare "dialetto", classificato da R. Kasser (*Le Muséon* e ss.) come "licopolitano", e che risulta diverso, per vari aspetti, dagli altri "dialetti" più vicini al noto saidico e presenti in altri codici di Nag-Hammadi. L'*Evang. Verit.* ha visto già edizioni, studi e conta anche una buona bibliografia: nella premessa bibliografica T. Orlandi, a parte la presentazione della nuova saggistica apparsa sul testo, si distacca dalle conclusioni tirate da J. Heldermann nel 1988. Orlandi ritiene ancora insoluto il problema della identificazione del testo e del suo autore, come ancora non chiare restano le relazioni fra il presente testo e le *Odi di Salomone*. Il Curatore affronta il testo come filologo e linguista, e questo atteggiamento ci sembra ottimo: egli persiste nell'accostarsi al testo anzitutto per quanto esso è, un documento scritto, cioè, le cui specifiche coordinate linguistiche, semantiche, costruttive non sono, almeno in questo caso, per lo più ben decifrate. È una forma di "paleografia" semantica — mi riferisco a quanto riportavano H. J. Polotsky (p. 24, n. 21) e M. Krause (p. 29, n. 26) — quanto T. Orlandi cerca di fare col testo dell'*Evang. Verit.* Filologicamente e linguisticamente si è consci — questo è rettamente assunto dal Curatore — che non abbiamo ancora risposte univoche, bensì possibilità semantiche su vari detti del testo. Alla base, dunque, è questa metodologia che si tiene a precisare, ed è in forza di questa scelta metodologica che Orlandi traduce prima il testo com'esso suona (p. 43 e ss.), aggiungendo precisazioni, dubbi, tentativi di soluzioni grammaticali, sintattiche e semantiche, e poi — mi si permetta — legge il testo secondo quanto il testo stesso sembra indicare dalla sua stessa natura di opera scritta (p. 85 e ss.). Questa seconda lettura è fondata su una bipolarità linguistica insita nel testo: la prima, fatta seguendo una logica connessa di "asserzioni e spiegazioni"; la seconda, invece, decantata nel suo scorrere e più pacata, chiamata omiletica, ritmata su parole-chiavi che chiarificano le suddivisioni. Il num. 241 legge: "gli altri considerino nei loro luoghi che non conviene che io, che sono giunto nel luogo del riposo, parli di altro, ma in esso io resterò, ...". È

questo un appiglio per Orlandi per tentare una ipotesi sul *luogo* (= *topos*) e interrogarsi sull'autore di questa famosa opera (pp. 110-113). Pensare al milieu monastico del IV secolo non disdice, né come luogo né come mano redazionale. Il testo copto è consegnato nelle pp. 115-131; una serie di indici di natura filologica ed onomastica (quest'ultimo secondo la traduzione italiana) sono aggiunti alla fine del volume. T. Orlandi fa giustamente notare che: "la traduzione deve assolutamente essere presa in considerazione *insieme con le note linguistiche*, che in certo senso sono parte integrante, e possono evitare di costruire interpretazioni fantasiose su passi non chiari" (p. 42). Lucida avvertenza, frutto di retta filologia, cioè di rispetto per il testo. Si è fatto torto a quest'opera, soprattutto nei discorsi generali sullo gnosticismo, e nelle discussioni teologiche: il filologo riporta il testo nel suo dominio, lavorando a far sì che sia il testo a dare la chiave di accesso per la sua più completa e retta intelligenza.

V. Ruggieri, S.J.

Hagiographica

Hagiographica Cypria, Sancti Barnabae Laudatio auctore Alexandro monacho et Sanctorum Bartholomaei et Barnabae vita e menologio imperiali deprompta editae curante P. van Deun; Vita Sancti Auxibii edita curante J. Noret (= CCSG 26), Brepols-Turnhout, Leuven Univ. Press 1993, pp. 262.

In questo volume della serie greca del *Corpus Christianorum* si mettono a disposizione degli studiosi testi, finora inediti o ancora non criticamente, che hanno un'importanza fondamentale all'interno dei *dossiers* agiografici dei due santi ciprioti, come anche per la ricostruzione della storia ecclesiastica e civile dell'isola nei secoli VI e VII. La nota competenza ed acribia filologica dei due editori appare nuovamente confermata in questo volume che, pur essendo concepito in due parti autonome, presenta però una forte unità, data oltre che dalla provenienza dei testi editati, dalla concordanza dei criteri ecdotici ed editoriali. Le rigorose ed accurate introduzioni filologiche e le pertinenti descrizioni dei testimoni che vengono premesse a ciascun testo ci permettono di cogliere la grande padronanza della materia e la profonda conoscenza della lingua degli agiografi. Ci riferiamo all'attenzione con cui si mantengono caratteristiche sintattiche e morfologiche tipiche della lingua bizantina, senza cedere a più rassicuranti tentazioni "puriste". Ugualmente degna d'attenzione è la cura di riprodurre l'ortografia originaria, senza per questo infrangere totalmente i criteri abituali (conservazione dell'accento grave davanti a segni d'interpunzione debole, accentuazione delle enclitiche secondo la pratica dei manoscritti; conservazione di accenti "irregolari" consueti). Comune ai due editori è inoltre la cura di ricomporre lo *stemma codicum* sulla base del quale vengono ricostituiti i rap-

porti tra i testimoni del testo. J. Noret nell'*Avant propos* (p. 139), mettendoci a conoscenza dei particolari "biografici" all'interno dei quali la sua edizione ha visto la luce, ci ricorda come il fornire un preciso stemma, nel caso di un testo agiografico, fosse giudicato poco conveniente anche da agiografi di solida formazione ed esperienza come F. Halkin. Generalmente si è infatti pensato che per i testi ecclesiastici (patristici, liturgici ed agiografici) dell'epoca bizantina non fosse possibile, a causa del grande numero di codici perduti, ricostruire dipendenze e connessioni chiare tra i singoli testimoni e si è ricorsi più volte alla definizione di "recensione aperta".

I testi raccolti in questo volume presentano invece un'ulteriore possibilità di sfumare i contorni di tale principio e di raggiungere risultati criticamente più ferrei, se non sempre, almeno per molti testi. La prima sezione del volume (136 pagine), a cura di van Deun, ci offre l'edizione critica della *Laudatio Barnabae apostoli* attribuita al monaco Alessandro (BHG 226) e quella della vita dei santi Barnaba e Bartolomeo inserita nel menologio imperiale di Michele IV il Paflagone (BHG 2057). Dal testo veniamo a sapere che la *Laudatio* è stata composta su richiesta del custode del santuario e che è stata pronunciata in presenza del metropolita di Salamina. Dello stesso monaco Alessandro si conserva il testo dell'*Inventio crucis* (BHG 410, 410b-c), che si può leggere in PG 87, 4015-4016. La datazione dell'operato di Alessandro è stata oggetto delle ipotesi più disparate con datazioni oscillanti tra il V ed il XII secolo. Si può tuttavia accettare la datazione che M. van Esbroeck ha stabilito per gli anni 543-553 basandosi sui personaggi storici evocati, sulle fonti del testo e sull'uso del termine οἰκουμενικὸς πατριάρχης. Alle linee 665-853 veniamo a sapere che la miracolosa scoperta delle reliquie di s. Barnaba è avvenuta sotto il regno di Leone l'Isaurico (474-475 e 476-491) e durante l'episcopato del vescovo Antemio, non altrimenti noto. Questo fatto viene tradizionalmente datato al 488, data confermata dallo scrittore africano del VI secolo Vittorio di Tunnunun. Come gli *Acta Barnabae* (BHG 225), attribuiti a Giovanni Marco, compagno dell'apostolo Paolo, e risalenti al quinto secolo, anche il testo di Alessandro era destinato a sostenere le rivendicazioni della chiesa di Cipro nei confronti del patriarcato di Antiochia. Di fronte alla pretesa dei patriarchi di Antiochia, che a partire dal IV secolo hanno contestato a più riprese l'autonomia della chiesa di Cipro, gli abitanti dell'isola potevano rispondere, forti della testimonianza degli Atti degli apostoli, che Barnaba aveva predicato il vangelo nel suo paese natale e che a Cipro era stato sepolto come conferma l'invenzione delle reliquie.

Oltre il riferimento a personaggi storici come Pietro il Fullone, l'usurpatore del trono di Antiochia, l'analisi delle fonti della *Laudatio* ci offre numerosi elementi per la datazione. Alle righe 135-139 Alessandro dice esplicitamente di aver usato gli *Stromata* di Clemente di Alessandria ed altri "scritti antichi" tra i quali si riconoscono Atanasio, Gregorio di Nazianzo, Severiano di Gabala e Proclo di Costantinopoli. Utile per la datazione del nostro testo è la chiara ripresa di una storia (linee 749-757, 767-768, ed 810-818) che si ritrova anche

in una lettera di Severo di Antiochia, databile tra gli anni 519 e 538 e nella *Historia Ecclesiastica* di Teodoro il lettore, terminata verso l'anno 530. L'uso dell'espressione οἰκουμενικὸς πατριάρχης (cf. l. 704) che, negli atti solenni della cancelleria e nei testi sinodali, inizia a designare il patriarca di Costantinopoli a partire da Giovanni II (518-520) ci suggerisce una datazione posteriore di qualche decennio per una zona periferica dell'impero. Di facile ricostruzione è inoltre il *terminus ante quem* certo ed individuabile negli anni 647-649, che vedono la distruzione di Salamina ad opera dell'esercito di Moavyad ed il trasferimento della sede del metropolita di Cipro a Fumagosta. Di tale fatto non c'è infatti traccia nella *Laudatio*. L'edizione è basata sulla quasi totalità della tradizione diretta, rappresentata da 23 manoscritti, due dei quali risalgono al X e due al XI secolo. È la prima edizione critica della *Laudatio*. Infatti Paperbroch nel secondo tomo di giugno degli *Acta Sanctorum* (pp. 436-452), l'aveva basata esclusivamente sul *Vat. gr. 655* (= T della presente edizione), copia tardiva del *Vat. gr. 1667* (= V). Qui si restituisce la paternità della traduzione latina al Sirleto, da Paperbroch erroneamente attribuita a Pier Francesco Zini. Completa la sezione dedicata a Barnaba un'indagine sulle fonti indirette (menologio imperiale, Sinassari, memoria anonima su s. Barnaba BHG 226e, lemma θύϊνα in Suida) che completano l'apporto dei testimoni della tradizione diretta e documentano la popolarità di questo testo nei ss. X-XI. Di notevole importanza è la pubblicazone del testo critico relativo a Bartolomeo e Barnaba del menologio imperiale di Michele IV, finora noto soltanto attraverso l'edizione di Latyšev basata sul *Mosquensis, Bibliothecae Synodalis 183* (*Vladimir 376*), del quale sono segnalate ed evidenziate tipograficamente le corrispondenze con il testo della *Laudatio*, permettendoci così di seguire il lavoro dell'agiografo dell'XI secolo ed il tipo di scelte ed omissioni da lui operate. Tale operazione, come anche l'attenzione alle notizie dei Sinassari, nel caso di Barnaba, costituisce una prospettiva nuova se si consideri la non grande attenzione degli studi odierni di agiografia per tali collezioni.

La seconda sezione del volume è dedicata a s. Aussibio ed offre per la prima volta l'edizione critica, a cura di J. Noret, della vita finora edita soltanto nella traduzione latina dal Lippomano e dai Bollandisti. Aussibio nacque a Roma da una ricca famiglia pagana e fuggì poi a Cipro per sottrarsi ad un matrimonio cui i familiari volevano costringerlo per interessi economici. Giunto a Cipro poco dopo il martirio di Barnaba fu battezzato da Giovanni Marco, ordinato sacerdote e poi consacrato vescovo di Soli. Arrivato nei pressi della città riuscì a convertire un sacerdote di Giove e trasformò il tempio pagano nella sede di un'azione evangelizzatrice svolta nella segretezza. In seguito Aussibio iniziò ad operare apertamente ed a costruire chiese provocando numerose conversioni come quella del fratello Temistagora, venuto a Cipro con sua moglie, e quella di un certo Aussibio di Solopotamia che sarebbe poi stato suo successore nel governo della diocesi. Il santo morì dopo cinquant'anni di episcopato, tra il 102 ed il 112. La vita è stata scritta con sicurezza nella prima metà del settimo secolo come ha

potuto dimostrare il lavoro dell'archeologo M. Tran Tam Tinh a capo di un'*équipe* archeologica canadese, il quale nei suoi scavi degli anni tra il 1965 ed il 1974 ha portato alla luce i resti della basilica, la cui costruzione è attribuita allo stesso Aussibio, basandosi in particolare su di un'iscrizione che ha pubblicato nel 1985. Oltre alla rigorosità con cui viene costituito il testo, un merito particolare dell'edizione di Noret è la cura con cui vengono segnalate nell'apposito apparato le fonti dell'agiografo. Le fonti agiografiche che più hanno influenzato la *Vita Auxibii* sono la leggenda di Eraclide, la vita BHG 1015-1016 del monaco Malco ed i testi di Giovanni, Polibio e Sabino relativi a s. Epifanio (BHG 596, 597, 598 e 599).

Con particolare interesse abbiamo inoltre accolto l'individuazione dell'influsso esercitato dalle fonti liturgiche. Il capitolo 15 della *Vita Auxibii* è infatti quasi interamente occupato da una preghiera in cui l'autore mostra di essersi lasciato ispirare dal testo dell'anafora di s. Basilio. Ugualmente alle righe 36-37 viene segnalato l'influsso delle litanie per i battezzandi che si ritrovano alla fine della liturgia dei catecumeni nel formulario del Crisostomo. I numerosi riferimenti contenuti nell'apparato delle fonti a testi liturgici mostrano che l'agiografo conosceva bene le formule della lingua liturgica e che ne poteva fare un uso creativo, sia pure difficile da decodificare oggi. Data la scarsa attenzione finora rivolta alla letteratura agiografica per lo studio del culto e della pietà bizantina non possiamo che apprezzare questo contributo che rende ancora più prezioso il volume di cui si arricchisce la serie greca del *Corpus Christianorum*.

L. Pieralli, O.C.D.

Συμεὼν Α. Πασχαλίδη, *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ*. Κέντρον Ἁγιολογικῶν Μελετῶν, Ι. Μ. Θεσσαλονίκης. Ἱερά Μονή Ἁγίας Θεοδώρας, Θεσσαλονίκη 1991, pp. 314.

S. A. Paschalides offre un'edizione critica e la traduzione in greco moderno del testo contenente la vita della martire miroblita Teodora di Salonicco, nonché il racconto della traslazione della sua reliquia. (La prima edizione del *bios* è quella di Eduard Kurtz, "Des Klerikers Gregorios Bericht über Leben, Wunderthaten und Translation von der hl. Theodora von Thessalonich nebst der Metaphrase des Johannes Staurakios", in *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg VIII série*, vol. VI, n. 1, St. Pétersbourg 1902. Il *bios*, scritto dopo il periodo del secondo iconoclasmo (la santa morì nell'892), nonostante la sua chiara matrice iconodula e l'uniformità stilistica con i testi agiografici dell'epoca, non cessa di essere fonte di preziose informazioni storiche. L'elemento narrativo che caratterizza questo testo è la "realizzazione" miracolosa della prima icona della beata e il trasudarne olio miracoloso: (su

questo uso e costume nella civiltà bizantina, cfr. V. Ruggieri "'Απομυρίζω (μυρίζω) τά λείψανα, ovvero la genesi d'un rito", JÖB 43 [1993] 21-35). Sono elementi usati dal biografo nella tesi, chiara ed inconfutabile della falsità delle teorie iconoclaste.

L'opera che si presenta in un'accurata veste tipografica, è corredata da una buona bibliografia e da una serie di osservazioni sia storiche che topografiche che diventano illuminanti nei capitoli VII-XII, per quanto riguarda la storia del secondo iconoclasmo nella città di Salonicco.

K. Douramani

Albert Rauch, Barbara Hallensleben (Hg.), *Diener der Heiligsten Dreifaltigkeit: Sergej von Radonesch. Zum 600. Jahrestag seines Heimgangs (25.9.1392)*, "Der Christliche Osten", Würzburg 1992, 127 S.

Der hl. Sergij wurde vor zwei Jahren gefeiert. Die Diskrepanz bezüglich des Datums der offiziellen Feier seines Heimgangs am 25. September 1992 und dem faktisch erfolgten Feiertag am 8. Oktober 1992 ist darauf zurückzuführen, daß die Reform des Julianischen Kalendars in orthodoxen Ländern nur teilweise durchgeführt worden ist (S. 5). Das Leben des hl. Sergij stellt jedenfalls eine Epoche russischer Geschichte dar, als das Land im Begriff war, sich vom Tatarischen Joch endgültig zu befreien, während aber in derselben Zeit ein orthodoxes Land nach dem anderen der Türkischen Macht anheimfiel. Die Herausgeber betonen in ihrem Vorwort, daß die heutigen Umbrüche, die insbesondere Rußland und Osteuropa kennzeichnen, an den hl. Sergij und seine Zeiten erinnern.

Der Haupttext dieses Werkes ist der *Vita* entnommen, die der Mönch Epifanij der Weise († ca. 1420) verfaßte und die näherhin in zwei Fassungen erhältlich ist: einer nüchternen Kurzfassung und einer viel ausführlicheren. Der Leser der *Vita* bemerkt zugleich einige Sonderheiten, so z.B., daß der hl. Sergej nie lachte und daß ihm dies als Tugend angerechnet wird (S. 9); ferner, daß Wunder (S. 45) und Gesichter (S. 98) großgeschrieben werden.

Ikonen, Photos und Abbildungen bereichern die Herausgabe, wie auch eine Notiz über die Dreifaltigkeits-Sergij-Lawra (S. 125), dessen Erbauer der hl. Sergij selbst war; eine Landkarte (S. 126), welche die Verhältnisse von Städten wie Radonesch, Pereslaw und Twer zeigt, dann auch eine Zeittafel (nach: Alexej A. Hackel, *Sergij von Radonesch*, Münster 1956, S. 151-152) und am Ende ein kurzer Literaturhinweis (S. 127). Leider wird über die Bedeutung des Epifanij, eines Schülers des Heiligen, dem Leser praktisch nichts mitgeteilt. Er stellt ein besonders kreatives Moment in der Entwicklung russischer Hagiographie dar; vgl. J. Børtnes, *Visions of Glory*, Oslo 1988, S. 134-136.

Ansonsten ist die Lektüre des *Sergij von Radonesch* angenehm und empfehlenswert, denn sie macht eine der Hauptfiguren russicher Spiritualität besser bekannt.

E. G. Farrugia, S.J.

Παναγιώτης Χρήστου, *Διηγήσεις περὶ τῶν θαυμάτων τοῦ ἁγίου Δημητρίου.* Κέντρον Ἁγιολογικῶν Μελετῶν I. Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, Γραμματεία τῶν Δημητρίων. Θεσσαλονίκη 1993, pp. 501.

Questo lavoro di Christou sui miracoli di S. Demetrio ne offre un'edizione maneggevole, e, grazie alla traduzione in greco moderno, aperta ad un pubblico più vasto. Negli anni 1979 e 1981 apparvero i due volumi capitali ed accuratamente critici di P. Lemerle: l'opera del francese resta indubbiamente il fondamento sul quale il curatore della presente edizione basa il suo lavoro. Tutti sanno come della moltitudine di testi riguardanti S. Demetrio, i primi che ci sono pervenuti nella loro forma originale sono queste raccolte di miracoli scritte nel VII sec., dall'arcivescovo Giovanni I, la prima, e da un sacerdote anonimo, la seconda. La prima raccolta, degli inizi del VII sec, contiene 15 racconti di miracoli per la maggior parte dei quali l'arcivescovo dichiara di essere stato testimone oculare. Nonostante la varietà delle vicende narrate, questa raccolta presenta una omogeneità tematica storico geografica. Nucleo centrale è l'azione miracolistica del santo nella città di Salonicco, nel periodo delle incursioni slave del VI e VII sec. Indubbiamente questi miracoli sono una fonte preziosa anche per la storia quotidiana della Salonicco dell'epoca. L'anonimo autore della seconda raccolta, della fine del VII sec., dichiara di aver dovuto completare la narrazione dei miracoli, poiché l'arcivescovo Giovanni ne aveva omesso diversi ed importanti. I fatti storici che sono contenuti in questi racconti riguardano soprattutto la città di Salonicco, ma le vicende dell'impero e le alterne fortune nella lotta, sia contro gli Arabi che contro gli Slavi, entrano anch'esse a far parte della narrazione. Il curatore si premura di offrire una storica analisi dei fatti narrati dai testi dei miracoli, ove appunto Salonicco appare come un classico modello di città medievale bizantina.

K. Douramani

Historica

Sergio M. Katunarich, *Ebrei e Cristiani. Storia di un rapporto difficile*, (= Religione e Religioni, 12) Editrice Elle Di Ci, Leumann (To) 1993, pp. 184.

Da quando Ignazio di Loyola rammaricò di non partecipare anche etnicamente a Cristo per non essere nato ebreo, vari gesuiti di origine ebraica, quali Lainez e Possevino, manifestarono particolare sensibilità per l'Ebraismo. Tra loro anche l'A., gesuita con sangue ebreo nelle vene, che si occupa di dialogo ebraico-cristiano. In questo libro affronta, come dice il sottotitolo, la storia del rapporto difficile fra Cristiani e Ebrei. Il suo discorso, lineare ed equilibrato, si avvale della competenza nei due campi, acquisita in "lungo studio e grande amore". Parte da Gesù, si accompagna a Paolo, segue la tradizione ebraica, la diaspora, l'epoca d'oro in Spagna, la Qabbalah, lo Hassidismo, la Haskalah, la Riforma ebraica, fino al Sionismo, all'Olocausto e ai problemi attuali dello Stato di Israele. Ma in parallelo a queste vicende ebraiche, l'A. riconosce che i Cristiani hanno misconosciuto i "Fratelli Maggiori", dalle leggi discriminatorie, alla cacciata dalla Penisola iberica, al ghetto, ai *pogroms* e forse in connivenza indiretta con l'olocausto. Nello stesso tempo l'A. si guarda da un facile colpevolismo e cerca di spiegare atteggiamenti cattolici, quali il "silenzio" di Pio XII o mancate relazioni diplomatiche con lo stato di Israele.

Dal suo agile libro, utilmente fornito di appendice documentaria, (Dichiarazione conciliare, Orientamenti e Sussidi al dialogo cristiano-ebraico) nonché di glossario, bibliografia e indice analitico, appare chiaro che il nemico maggiore all'incontro è l'ignoranza reciproca. L'A. dà quindi un ottimo contributo divulgativo per combattere tale ignoranza.

V. Poggi, S.J.

Yiannis E. Meimaris, in collaboration with K. Kritikakou and P. Bougia, *Chronological Systems in Roman-Byzantine Palestine and Arabia. The Evidence of the Dated Greek Inscriptions*, (= Μελετήματα 17), Κέντρον Ἑλληνικῆς καὶ Ρωμαϊκῆς ἀρχαιότητος. Ἐθνικὸν Ἵδρυμα Ἐρευνῶν, Athens 1992 (Diffusion de Boccard, Paris), pp. 436 + 1 carta pieghevole.

In Palestina e Arabia, in età romana e bizantina, il computo cronologico si è basato su ère di tipo 'politico', rimaste spesso in auge ancora per qualche tempo dopo la conquista araba. Le fonti, in buona parte epigrafiche ma anche letterarie, papirologiche e numismatiche, attestano più di una trentina di sistemi cronologici adottati dalle singole città. L'èra più antica è quella seleucide (inizio: autun-

no 312 a.C.), in uso dal 200 a.C. circa, ma in realtà pressoché inesistente in età romano-bizantina; quella più recente, associata a un imperatore costantinide, è attestata per Burāk (Constantia) e Ḫirbet Ma'on (Nirim). La sola èra non esclusivamente 'politica' (prima dell'islamizzazione) è quella di Diocleziano, più tardi nota come «dei martiri», istituita non solo per ragioni di eponimia ma anche per correggere il ciclo pasquale dopo la riforma del 303/4. In queste regioni, comunque, perdurò un'estrema varietà di sistemi, e in vari casi si ricorse alla data consolare o all'anno di regno imperiale per fornire una datazione alternativa e/o integrativa. Si nota anche una certa indisciplina nell'esecuzione delle epigrafi.

Il libro è una silloge di documenti epigrafici datati, ordinati secondo le varie ère; è corredato da buoni indici. Esso si limita alle questioni puramente cronologiche, anche se non mancano utili osservazioni sulle ragioni politiche e sociali che hanno determinato l'introduzione e il mantenimento, o l'abbandono, delle varie ère. Si tratta, in definitiva, di uno strumento fondamentale di consultazione: nessuna biblioteca di storia antica o bizantinistica potrà farne a meno. I suoi principali meriti sono la completezza del repertorio e la chiarezza e sistematicità della trattazione, ancor più meritoria se si pensa all'incertezza di molti documenti. Spiace solo il ricorso al vecchio sistema anglosassone di traslitterazione dei toponimi ebraici e arabi, peraltro incoerente a seconda della fonte di informazione: abbiamo così «Shuhba», ma anche «Shakka» e «Maḥna», oppure «Umm el-Jimâl» accanto a un «Mdjémir» alla francese.

G. Traina

C. Noce (a cura di), *Atti del convegno su Papa Ormisda (514-523). Magistero cura pastorale ed impegno ecumenico*, Comune di Frosinone, Assessorato alla Cultura, Circoscrizione I, Frosinone 1993, pp. 126.

Un convegno su papa Ormisda, celebrato a Frosinone, sua patria, in occasione del 1470° anniversario dalla morte. Dopo il saluto del sindaco di Frosinone (p. 5) e del presidente della I Circoscrizione (p. 6), le Abbreviazioni (p. 9) e la Bibliografia (pp. 11-17), seguono sei contributi di specialisti.

C. Noce, curatore della raccolta, rivendica non solo l'origine frusinate di papa Ormisda, contro il Ciaconius, che lo riteneva campano, ma anche la parte importante da lui avuta nel risolvere lo scisma laurenziano, provocato da quello acaciano; i rapporti di lui con Teodorico, il suo epistolario e la *Formula Hormisdae* (pp. 19-41).

L. Orabona si trattiene appunto su come Ormisda nel 519 porti al superamento della grave crisi ecclesiale, che durava dal 484 (pp. 47-56).

F. Carcione spiega la reazione di Ormisda alla formola proposta dai monaci sciti, "Unus de Trinitate passus est carne". Dapprima il papa rinvia a giudizio la

questione. Poi, in data 13 agosto 520, rampogna aspramente i monaci, seminatori di zizzania. La linea di Ormisda liquida uno svilimento pratico del duofisismo e si rivela più lungimirante di quella di Giustiniano (pp. 57-73).

F. S. Pericoli Ridolfini studia i rapporti di Ormisda con i vescovi d'Occidente, attraverso le sue lettere ad Avito di Vienne, a Cesario di Arles, a Giovanni d'Elche, a Sallustio di Siviglia, ai vescovi della Betica, e dell'Africa (pp. 75-84).

A. Quacquarelli si sofferma sull'Africa, studiando la risposta del papa al vescovo africano Possessore, ricorso al suo consiglio sui problemi della grazia e del libero arbitrio. E il papa cita nella risposta, il pittore che prende a modello l'asino, pur volendo rappresentare il cavallo, proprio perché vuole il suo cavallo molto diverso dall'asino, che ha sott'occhio. La lettera di Ormisda, già studiata dal Di Capua, è un brano di prosa d'arte, curata nel ritmo degli accenti e nella quantità sillabica (pp. 85-95).

L'ultimo contributo è dedicato al palazzo costantinopolitano detto di Ormisda. Rossana Avruscio, non solo esclude qualsiasi allusione all'Ormisda persiano, ma difende il Buondelmonti, secondo il quale l'edificio si chiamava, a suo tempo, "domus papae" . L'origine della denominazione è ricostruita tenendo conto degli argomenti di C. Mango (pp. 97-110).

Corredano questo utile volumetto sul papa frusinate, planimetrie e foto di resti archeologici della Costantinopoli dei secoli IV-VI: palazzo di Ormisda, chiese di Pietro e Paolo, di Sergio e Bacco (pp. 111-118); nonché l'epitaffio di Ormisda e il "Libellus fidei Hormisdae" (pp. 119-122).

V. Poggi, S.J.

Rudolf Riedinger, *Concilium universale Constantinopolitanum tertium. Concilii actiones XII-XVIII. Epistulae. Indices*, edidit Rudolf Riedinger. (= Acta Conciliorum Oecumenicorum sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae edita, series secunda, vol. secundum, pars secunda). In Aedibus Walter de Gruyter & Co, Berolini 1992, pp. XXXIV + 515-962.

L'espoir que l'édition des sept dernières sessions du III[e] concile oecuménique de Constantinople (680-681) suivrait de près celle des onze premières sessions (OCP, LVIII, p. 322) n'a pas été déçu: en moins de deux ans, cet achèvement tant attendu a vu le jour. Et c'est le compte-rendu que voici qui paraît avec un étonnant retard! La bienveillance des éditeurs et imprimeurs sera peut-être encline à nous le pardonner.

Comme promis, le véritable introduction à l'édition de ces Actes ouvre le présent volume et couvre une bonne trentaine de pages. Sous le sous-titre *Das Konzil*, le prof. R. Riedinger résume tout d'abord les étapes de l'entreprise d'E. Schwartz dans laquelle s'insère cette édition dont l'artisan assuma la responsa-

bilité dès 1967, avec le souci primordial d'établir solidement la tradition manuscrite et d'assurer le préambule indispensable: l'édition des actes du synode du Latran de 649, dominée par le problème de la langue originelle, le grec, et de la contribution essentielle de Maxime le Confesseur et des évêques byzantins. Par là on tente de résoudre la question des "nombreuses erreurs et singularités de la traduction latine" des actes de Constantinople III. Ici également apparaît le rôle déterminant joué par les lettrés et les scribes byzantins présents ou réfugiés à Rome, jusque dans la chancellerie papale. Pour un exposé plus détaillé de ce phénomène l'éditeur renvoie à la panoplie de ses travaux antérieurs.

Vient ensuite (p. X et suiv.) la présentation des pièces et des éléments de ces actes conciliaires, en commençant par la *Sacra* de l'empereur Constantin IV Pogonat (du 12 août 678) au pape Donus († 11 avril 678) reçus par son successeur Agathon. Session par session, Riedinger évoque le déroulement du concile en insistant sur l'établissement du texte et les difficultés rencontrées, notamment au niveau des *testimonia* cités. Les actes de la 17[e] session, absents de l'*Editio Romana* (1612) et mutilés dans Mansi, méritaient un traitement spécial (p. XVIII-XXI), comme aussi l'édition de la documentation (huit lettres) adjointe aux actes proprement dits.

Dans la deuxième partie de son Introduction, l'éditeur revient longuement (p. XXIV-XXXI) sur la *vexata quaestio* de la traduction latine des actes, dont la tradition manuscrite est plus abondante (neuf codices) que celle du texte grec (cinq codices). Enfin l'indispensable est dit au sujet de la compilation des index (p. XXXI-XXXII).

Laissant volontairement de côté les "questions théologiques et historiques" posées par le VI[e] concile (p. XXIV), Riedinger poursuit alors son édition des actes conciliaires, qui constitute le gros oeuvre de ce volume, texte grec et traduction latine en regard (p. 514-805). A la suite, on trouve le texte gréco-latin du *logos prophonetikos* des Pères à l'empereur Constantin IV (p. 805-839), l'édit impérial (p. 832-857) et la *sacra* du basileus adressée au synode romain (p. 856-867), la lettre du pape Léon II (p. 866-885) et celle de Justinien II à Jean VII (886-887); dans le seul texte grec, les lettres respectivement du concile à Agathon (p. 888-894) et de Constantin IV à Léon II (p. 894-897), l'*epilogos* d'Agathon contre le tyran Bardanès (p. 898-901), la lettre apologétique de Jean VI de Constantinople au pape Constantin (p. 901-908).

Pour clore cet imposant volume, les index: scripturaire (p. 911-917), toponymique (p. 917-922) et onomastique (p. 922-933), la liste épiscopale et monastique des présences et des signatures conciliares (p. 936-944), celle des auteurs cités (p. 945-954), les *initia Patrum* et des titres (p. 954-960); enfin, les *Regesta de causa monenergetica et monotheletica* (p. 961-962) inspirés du travail de Fr. Winkelmann.

Les byzantinistes auraient quelque raison de formuler des réserves quant à l'édition du texte grec des actes conciliares (cf. A. Failler, dans *Rev. des ét. byzant.*, L, 1992, p. 287-292; LII, 1994, p. 273-286). Ces pertinentes remarques

confirment une évidence: la perfection n'est pas de ce monde, les perfectionnistes gardant cependant le droit d'exiger de l'érudition germanique un travail impeccable à tous points de vue. Le nôtre est plus modeste: effleurer le contenu de ces deux importants volumes d'une collection monumentale plus que jamais indispensable à toute bibliothèque digne de ce nom.

D. Stiernon

Maya Shatzmiller (ed.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln, 1993, pp. xii + 236.

Sono i contributi di un congresso tenuto nel novembre 1988 all'Università di Western Ontario, Canada. Undici saggi, qui preceduti dalla prefazione della curatrice, che ne sintetizza lucidamente il particolare apporto. La Shatzmiller aveva presentato al congresso il saggio, *The Crusades and Islamic Warfare*, poi pubblicato in *Der Islam*.

Nel primo contributo J. Riley-Smith auspica la collaborazione interdisciplinare tra storia dell'Oriente Latino e storia delle Crociate.

Il secondo, di J. A. Brundage, rileva l'importanza di alcuni canonisti dell'Oriente Latino, il cui influsso è maggiore di quanto farebbe pensare il loro numero, relativamente piccolo. Il terzo contributo, di M. Balard, ritiene che gli insediamenti dei comuni italiani sono piuttosto elemento autonomo e nocivo all'unità dell'Oriente Latino. J. Gilchrist attribuisce al papa Innocenzo III una concezione "bellicosa" della vita cristiana, tanto che l'identificazione di "Religion as war and war as religion" (p. 83) ci sembra in contrasto con altri aspetti della figura di quel papa (OCP 1993, 269-270). P. Cole vede accuse di paganesimo rivolte all'Islam presso Guglielmo di Malmesbury, Fulcher di Chartres, l'anonimo di *Gesta Francorum* e l'Abate Gilberto di Nogent. Benché la frase latina di Guglielmo di Malmesbury, (nota 11 di p. 87) non sembri avvalorare tale tesi. Nel saggio di J. G. Rowe, papa Alessandro III, di fronte all'ineluttabile perdita di Gerusalemme, chiede l'appoggio del Basileus bizantino il quale è pronto a concedergliele, purché il papa lo riconosca anche imperatore di Occidente, al posto dello scomunicato Barbarossa. D. S. Richards tratteggia la figura di 'Imâd al-Dîn al-Isfahânî, letterato, storico e segretario di Salah al-Dîn. M. C. Lyons richiama l'attenzione sui cicli arabi epici, di 'Antar, di Baibars, Amîra, Banî Hilâl ecc. N. Elisseeff studia la risposta dell'Islam di Siria alle Crociate. P. W. Edbury scopre il genere letterario propagandistico degli scritti di Ernoul e di Guglielmo di Tiro. L'ultimo saggio, di Hadia Dajani-Shakeel, si occupa dei buoni rapporti dei Crociati con Ismailiti e Beduini del Sinai e dei trattati di pace o di tregua fra Crociati e Musulmani.

La raccolta, corredata di bibliografia e d'indice analitico, "oltrepassa — come dice la Prefazione — lo scopo che il congresso si era prefisso, di aprire nuove prospettive allo studio delle Crociate" (p. vii).

V. Poggi S.J.

Islamica

Averroè, *Il trattato decisivo. Sull'accordo della religione con la filosofia.* Introduzione e note di Massimo Campanini. Testo arabo a fronte. Biblioteca Universale Rizzoli, 1994, pp. 160.

M. Campanini, cultore di storia della filosofia araba, aveva già scritto su questo testo con cui Averroè risponde al *Criterio della distinzione fra Islam e ateismo* di al-Gazâlî. Cfr M. Campanini, *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'Averroismo*, Bergamo 1989, pp. 83-96.

In questa sede, a livello d'alta divulgazione, Campanini riporta del "Trattato decisivo" il testo originale arabo, dall'edizione Cairo 1972, curata da M. 'Ammâra, e ne dà a fronte la sua traduzione italiana annotata, premettendovi una introduzione. C'è infatti bisogno di una guida che indichi la strada giusta, nell'alternativa di varie interpretazioni. Campanini ne ricorda alcune: dello spagnolo M. Cruz Hernandez, che afferma esserci per Averroè un accordo fra sapienza filosofica e legge promulgata da Dio (pp. 18-19); dell'inglese O. Leaman, secondo cui "prospettive apparentemente contradditorie risultano accettabili in quanto modi d'essere di unica realtà" (p. 23); del francese Léon Gauthier, o di un Averroè che subordina la verità religiosa alla verità filosofica, analogamente a quanto facevano gli scolastici latini che assegnavano funzioni ancillari alla filosofia nei confronti della teologia (p. 24); di Hasan Hanafi, che vede nel "Trattato decisivo" il connubio di tradizione religiosa e tradizione filosofica (ibid.).

Campanini propone la sua lettura: "Averroè parrebbe suggerire che l'aspetto rivelato e retorico della fede è inutile per gli uomini di scienza, i quali raggiungono livelli di sapienza epistemologicamente autosufficienti. Ma appunto egli rovescia la prospettiva da gnoseologica a sociologica: da qui nasce propriamente la dottrina delle tre classi di uomini" (pp. 25-26). Francamente mi è più chiaro il discorso di George Hourani che introducendo la sua versione del Trattato decisivo, scrive: "Ibn Rushd precisa lo scopo del "Trattato" fin dalle prime parole: si chiede se lo studio della filosofia sia ammesso, proibito o addirittura imposto dalla legge divina. La risposta opta per la terza soluzione, basandosi sul Corano, la Sunna, il "consenso" (ijmah) e l'analogia (qiyas).... La filosofia è concepita da Averroè, come scienza dimostrativa" . G. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, London 1961, pp. 19-21.

Siamo riconoscenti all'editore e a M. Campanini per aver reso accessibile a un vasto pubblico italiano questo testo del pensiero islamico che l'Occidente medievale non aveva tradotto in latino.

V. Poggi, S.J.

Gerrit Bos, *Qustā Ibn Luqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca.* The Risāla fi tadbīr safar al-ḥajj, Edited with Translation and Commentary by G. Bos, (= Islamic Philosophy Theology and Science. Texts and Studies edited by H. Daiber and D. Pingree, vol. XI), E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1992, pp. IV + 186.

L'Introduzione delinea sobriamente la figura di Qusṭā Ibn Lūqā, traduttore e medico cristiano del secolo IX, nato a Baalbek (Libano). Ibn Nadim ritiene che Qusṭā Ibn Lūqā, quanto a trattati medici, sia ancora più importante del famoso traduttore contemporaneo Ḥunayn Ibn Isḥāq, che pure ha lasciato scritti di scienza medica, soprattutto oftalmologica. Negli ultimi tempi, G. Haydar e N.A. Barhoum hanno ambedue studiato successivamente il trattato di Qusṭā Ibn Lūqā sull'attività sessuale, *Kitab fi al-bah.*

Ora, questo cristiano, che scrive di *materia medica*, redige un *vademecum* sanitario, o *regimen sanitatis*, per il musulmano al-Ḥasan Ibn Maḫlad, che progetta un pellegrinaggio alla Mecca. Vi impartisce direttive sull'alternanza di tempi di viaggio e di riposo, su cibi e bevande, indumenti adatti, su massaggi da praticare, su come reagire a turbolenze atmosferiche e a relative affezioni di occhi, orecchi e articolazioni. Insegna come assicurarsi che l'acqua sia potabile, come guardarsi da insetti e parassiti, come curarne le punture, istruisce sui morsi dei serpenti e sulla classica "vena di Medina" o *dracunculus medinensis*, platelminta parassita umano interno. Dopo una descrizione dei manoscritti e ricostruzione del relativo stemma, ecco il testo arabo edito criticamente di questa *Risāla fi tadbīr safar al-ḥajj*, Trattato sul regime sanitario da seguire nel pellegrinaggio, con una traduzione inglese a fronte, un dettagliato commento, un indice di temini arabi e inglesi, un indice onomastico, un glossario arabo medico e una bibliografia.

L'opera rende efficaci servizi alla storia del pellegrinaggio islamico, della letteratura araba, della medicina araba e del suo legame con la medicina greca. Quanto a questo specifico problema, l'A. non si accontenta di citare genericamente la dipendenza di Qusṭā Ibn Lūqā da Galeno; ma ricorda espressamente intermediari bizantini quali Alessandro di Tralle, Ezio d'Amida, Oribasio e Paolo d'Egina. Ne riporta spesso le testuali parole in parallelo con quelle di Qusṭā Ibn Lūqā per mostrare la dipendenza di lui da quelli.

V. Poggi, S.J.

Kenneth Cragg, *Troubled by Truth. Life-Studies in Inter-Faith Concern*, The Pentland Press, Edinburgh-Cambridge-Durham 1992, pp. 320.

Il vescovo anglicano islamologo Kenneth Cragg raccoglie in questo volume tredici medaglioni di persone di varia estrazione religiosa, tutte in cerca della verità e contemporanee, salvo la prima, il missionario metodista Henry Martyn, rapito prematuramente dalla malattia nel 1812, mentre traduceva la Bibbia in una lingua dell'India del Nord. Gli altri sono tutti del secolo ventesimo e metà di loro sono conoscenze personali dell'A. Anche C. F. Andrews si reca in India con intenti missionari, ma l'incontro con Zaka Ullah lo apre al dialogo locale con Induismo e Islam. Constance E. Padwick cerca e trova un'affascinente liturgia islamica. Della serie fanno parte due ebrei. Dell'uno, Elia Wiesel, premio Nobel della pace, gli scritti sono riflessione sull'Olocausto. L'altro, rabbi Abraham Heschel, è fedele testimone della tradizione polacca, trapiantata in terra nordamericana. James Parkes, segretario dello Student Christian Movement, è un cristiano che dialoga con l'Ebraismo.

Vi sono pure quattro musulmani: Isma'il Faruqi, palestinese, per il quale dogma islamico e metafisica vanno insieme; Salman Rushdie, vittima della propria tendenza alla provocazione; Salah 'Abd al-Sabur, pubblicista e poeta egiziano che richiama l'*Assassinio nella Cattedrale* di Eliot nel suo, *Ma'sat al-Hallaj*, dove ricostruisce il martirio a Bagdad del famoso mistico musulmano studiato da L. Massignon; Asaf Fyzee specialista di diritto islamico, che di fronte all'alternativa di un Pakistan autonomo preferirebbe conservare l'unità della Madre India.

Gli ultimi tre medaglioni spaziano in dimensioni universali: Raimundo Panikkar si trova a suo agio in categorie cristiane e indù. Per lui il colore della rosa simboleggia il mistero dell'Incarnazione e la tunica color zafferano caratterizza una religione monastica quale è il Buddismo. W. Cantwell Smith, studioso dell'Islamismo e della teologia cristiana di fronte all'Islam, afferma il principio che una fede profonda è di per sé capace di dialogare con altre fedi. E Arnold Toynbee, benché abbia riserve su concetti fondamentali cristiani, quali la redenzione e la risurrezione di Cristo, riesce a trovare nella storia una base comune per il dialogo tra gli uomini, credenti e non credenti.

Un utile libro, dunque. I cui protagonisti, ben tratteggiati, sono stati scelti da uno specialista che di dialogo interreligioso se ne intende perché da tempo lo pratica in prima persona.

V. Poggi, S.J.

David Pinault, *The Shiites. Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*. I. B. Tauris & Co. Publishers, London 1992, pp. xiii + 210 + 16 tavole fotografiche.

Più che un libro sulla Sci'ah, come farebbe pensare il titolo, si tratta d'indagine fenomenologica sul *matam* sci'ita, celebrato annualmente dai *matamdaran* o partecipanti al matam nella Città Vecchia di Hyderabad (India). Infatti l'A. ha osservato, studiato, fotografato o registrato dal vivo questa sacra rappresentazione di tipo penitenziale, durante la quale i protagonisti si battono violentemente il petto o si producono con armi da taglio autolesioni cruente, mentre è recitato un *azadari* o lamentazione in prosa, oppure è cantato un *nauha* o lamento poetico, sotto la guida del *nauha-khan*, o capo del nauha. All'*ashura*, o decimo giorno del mese di *muḥarram*, i *matamiguruhan* o membri dell'associazione apposita, commemorano in tal modo il martirio di Ḥussayn e di suo fratello Ḥassan a Karbala, l'anno 680. Procedono processionalmente con l'*alam* o stendardo sormontato da insegna metallica a cinque punte (*panje*) che rappresenta il *panjetan pak* o puro cinque, costituito da Muḥammad, sua figlia Fatima, il genero 'Ali, e i due nipoti di Muḥammad, Ḥassan e Ḥussayn. Dall'*alam* pende un *dhatti* di stoffa preziosa. Prima e dopo la processione, gli stendardi rimangono esposti alla devota ammirazione popolare, assieme alla *tazia* o riproduzione in miniatura dei mausolei dei martiri Ḥussayn e Ḥassan, nell'apposito *ashurakhan* o casa dell'ashura.

Il libro rappresenta una preziosa documentazione sociologica di attuale prassi islamica sci'ita in India.

V. Poggi, S.J.

Hans Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Vewandtschaft und Konkurrenz*, 2. Aufl., Patmos Verlag, Düsseldorf 1992, pp. 206.

Come l'A. precisa fin dalle prime pagine, questa teologia cristiana dell'Islam è un capitolo di teologia fondamentale e di ermeneutica cristiana in un mondo religioso pluralista. In uno sguardo diacronico, l'A. ricorda come J. A. Möhler abbia considerato l'Islam quale preparazione al Cristianesimo; cita inoltre i giudizi teologali sull'Islam di W. Pannenberg e di K. Rahner e ne dà una valutazione.

Ricorda come l'Islam giudichi a sua volta il Cristianesimo, considerandosi fase conclusiva di tutta la Rivelazione. Il confronto Cristianesimo-Islam diviene paradigma del rispettivo rapporto di Islam e Cristianesimo con le altre religioni.

Le dichiarazione conciliari del Vaticano II, riferendosi all'Islam esprimono punti di convergenza islamo-cristiani: monoteismo, creazionismo, fede abramiti-

ca, fede in Dio misericordioso, speranza escatologica, Maria madre di Gesù, Gesù inviato divino.

Tuttavia in quelle stesse dichiarazioni conciliari non si trova allusione al Profeta dell'Islam, né al Corano, né alla legge divina o šari'ah. Segno che il discorso con l'Islam ha ancora molta strada da percorrere.

D'altra parte neppure l'Islam si aggiorna adeguatamente nei suoi giudizi sul Cristianesimo. Continua a chiamare Giudaismo e Cristianesimo religioni del Libro. Una religione del libro è semmai proprio l'Islam. Un paragone oggettivo tra le due religioni riguarda invece il posto di Gesù Cristo nel Cristianesimo e del Corano nell'Islam (p. 85). Altri paragoni possono farsi a proposito dell'infallibilità della Chiesa e del consenso infallibile di tutta la *ummah* o comunità islamica. Ma si tratta spesso di semplici paralleli, come nella rivendicazione esclusiva di assolutezza (Absolutheitsanspruch) propria delle due religioni, nella diversa disponibilità delle due religioni allo sviluppo omogeneo del dogma, alla secolarizzazione e allo stesso "fondamentalismo". L'Islam, per esempio, sembra mancare dell'idea del popolo eletto, accentuando invece il suo universalismo.

Il libro sollecita una seria riflessione. Richiama i cristiani a valutare teologicamente l'Islam basandosi ancora più sul come i musulmani interpretino la loro religione. Cioè con ricorso più frequente e diretto al loro *tafsīr* o esegesi coranica, per non incorrere ancora nel pericolo, che l'A. depreca giustamente, di limitare il dialogo all'affermazione di se stessi "die Beschränkung des Dialogs in der Selbstbehauptung" (p. 52). Nello stesso tempo ci vuole il coraggio e la lealtà di riconoscere quanto l'A. esplicita nel sottotitolo dell'opera, cioè la concorrenzialità delle due religioni. Il confronto fra Islam e Cristianesimo come fra rivali è all'ordine del giorno. Cristiani e Musulmani hanno ogni interesse di ricorre al dialogo pacifico piuttosto che alla polemica senza quartiere.

V. Poggi, S.J.

Liturgica

V. Tkadlčik (text pripravil), *Rimskyj Misál — Missale Romanum*, AVE, nakladatelství olomouckého arcibiskupství, Olomouc 1992, pp. 197.

Nel 1972, dopo il Concilio Vaticano II, era uscito la prima volta a Olomouc il messale glagolitico in lingua paleoslava, approvato dalla Chiesa ceca per l'uso liturgico. In questa seconda, più completa, edizione i testi sono stampati a fronte: a sinistra i glagolitici (con caratteri che imitano la scrittura dei *Fogli di Kiev*, manoscritto paleoslavo dei sec. X-XI) e a destra la traslitterazione del testo slavo con caratteri latini. Questo *Rimskyj misal* è frutto della collaborazione di alcuni famosi slavisti boemi. Il testo è stato preparato da V. Tkadlčik, della Facoltà teologica dell'Università di Olomouc. Il redattore scientifico è Fr. V. Mareš,

dell'Università di Vienna. Ben noti sono anche i collaboratori, E. Bláhová, Z. Hauptová e gli altri.

La nuova edizione contiene l'*Ordo missae* (pp. 9-72); il *Proprium de sanctis* con preghiere e prefazi per alcune feste, per es. di santi slavi, come dei SS. Cirillo e Metodio, dei discepoli degli apostoli degli slavi; di S. Vojtěch (Adalberto); di S. Giovanni Nepomuceno; della B. Zdislava; di S. Procopio e d'altri (pp. 74-119). Un'*Appendice* riporta preghiere per varie occasioni (pp. 120-185).

Alla fine del *Rimskyj misal* due importanti complementi dànno la chiave per l'uso degli antichi testi nella prassi liturgica odierna (pp. 186-194). Il primo, di Mons. Josef Hrdlička, Presidente della Commissione liturgica presso la Conferenza episcopale ceca e morava, traccia la storia della tradizione glagolitica in Moravia e Boemia, dai tempi dei Santi Cirillo e Metodio fino ad oggi (pp. 186-188). Il secondo, dell'editore del testo paleoslavo, il noto specialista di scrittura e letteratura glagolitica, V. Tkadlčik, illustra i principi filologici sui quali è basata l'edizione. Indica inoltre le fonti paleoslave sulle quali ha ricostruito testi e preghiere della messa. Fa un *excursus* storico-filologico sulla scrittura glagolitica antica, con le particolarità della pronuncia ceca di vocali e consonanti paleoslave. Il *Hlagolský misál* termina con la chiave della traslitterazione dei caratteri glagolitici con i caratteri latini.

Quest'edizione ceca del *Messale glagolitico* pone la domanda dell'opportunità odierna di simile iniziativa. A chi sono destinate messa e preghiere paleoslave stampate con scrittura esotica, per non dire esoterica? Ai fedeli e ai preti, o solo a un piccolo gruppo di eruditi?.

A questa domanda si può dare una risposta, purché si consideri la lunga storia della scrittura glagolitica fra i popoli slavi occidentali e meridionali. Gli antichi manoscritti con testi liturgici di tradizione latina sono dei secoli IX-XI (i *Fogli di Kiev* e il nuovo Messale scoperto nel 1975 nel monastero di S. Caterina sul Sinai). Non ci sono dunque soltanto testimonianze dell'attività missionaria dei Santi Cirillo e Metodio. Dai secoli XII-XIII fino all'Ottocento i libri con scrittura glagolitica furono usati nella vita liturgica del popolo croato (cfr M. Japundžić, *Il culto e l'ufficio dei SS. Fratelli Cirillo e Metodio nella Letteratura Glagolitica*, in *The Heritage of Saints Cyril and Methodius*, [= OCA 231] pp. 95-118). Nel secolo XIV l'imperatore Carlo IV, amante dell'antichità slava, fondò a Praga il monastero di *Emausz* e vi raccolse monaci croati che conservarono in Boemia la tradizione glagolitica. Tracce ne raggiunsero la stessa Polonia, dove i benedettini *glagolaši* fondarono due monasteri. Così la scrittura glagolitica e la liturgia slava sono diventate patrimonio pure dei popoli slavi uniti alla Santa Sede.

Il rinascimento della prassi glagolitica è legato al nome dello scienziato ceco J. Vajs, che alla fine dell'Ottocento pubblicò per la Chiesa croata e ceca libri liturgici in scrittura glagolitica e stabilì il canone romano della messa slava sulla base del confronto con antichi manoscritti. Gli studi di J. Vajs mantengono la loro validità scientifica a tutt'oggi. Purtroppo gli sforzi del ricercatore ceco, di

rendere popolare la prassi liturgica slava, non ebbero a suo tempo successo. Le sue edizioni del Messale slavo con caratteri glagolitici (1905 e 1920) e con caratteri latini (1922 e 1927) non furono approvati né dalla gerarchia ecclesiastica croata, né da quella ceca, benché in Boemia per alcune feste di santi slavi venisse concessa la celebrazione della "messa glagolitica".

La piena approvazione venne solo con le decisioni del Concilio Vaticano II. In tal modo le aspirazioni di intere generazioni di ammiratori cechi dell'antichità slava trovano la loro realizzazione nelle due edizioni del *Hlagolský misál*. È come il traguardo di un lungo cammino verso il riconoscimento della prassi liturgica slava, dall'inizio dell'attività missionaria dei SS. Cirillo e Metodio, fino ad oggi. Preziose tracce di tale e percorso si trovano anche nel presente libro dove gli autori hanno inserito due delle più antiche testimonianze della letteratura paleoslava: la preghiera di S. Cirillo, secondo la *Vita Constantini*, 18 (pp. 126-127) e i testi per la festa di S. Clemente, secondo il formulario dei *Fogli di Kiev* (pp. 117-119).

G. Minčev

Patristica

Ascension d'Isaïe, traduction, introduction et notes par Enrico Norelli. *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, traduction, introduction et notes par Alain Desreumaux. *L'évangile de Barthélemy*, traduction, introduction et notes par Jean-Daniel Kaestli et Pierre Cherix. Collection "Apocryphes", Brepols, Paris-Turnhout 1993, pp. 186, 184 et 281.

L'AELAC (Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne), déjà bien connue pour les savants volumes bruns de la série des apocryphes du *Corpus Christianorum*, ouvre une collection de poche qui désire mettre à la disposition d'un plus large public des traductions fidèles de cette foisonnante littérature. Reprises en tête de chaque volume, quelques pages présentent la nouvelle entreprise et s'achèvent par un voeu auquel on souscrira volontiers: "Ainsi introduit au texte, aidé par des notes précises mais simples, nul doute que le lecteur de ces oeuvres sera amené à en découvrir l'intérêt, au-delà de ses préjugés, et apprendra à goûter le plaisir d'une lecture sereine des apocryphes".

Pour l'orientaliste, ce ne sont pas tant les traductions, fort agréables par ailleurs, qui constituent l'attrait de ces publications, mais plutôt le travail de recherche qui les sous-tend. C'est là aussi que la limite d'une collection de poche risque d'être franchie, quand une publicité trop grande peut être donnée à des hypothèses encore fragiles ou des prises de position toutes personnelles du chercheur: le manque d'espace accordé à la démonstration les ferait facilement passer en axiome, ce qui subrepticement détournerait la lecture de sa sérénité.

L'*Ascension d'Isaïe*, dont on trouve une traduction partielle dans les *Écrits Intertestamentaires* de la Bible de la Pléiade, sous le titre *Martyre d'Isaïe*, due aux soins d'André Caquot, pose de délicats problèmes. La tradition manuscrite se partage en effet entre une version courte, les chapitres 6 à 11, connue en grec, en latin et en vieux-slave et qui mérite à proprement parler le titre d'*Ascension*, et une rédaction longue, les chapitres 1 à 11, connue par un fragment grec qui s'interrompt à 4,4, des fragments coptes et un texte éthiopien complet. Dans son importante introduction, Norelli cherche à montrer que la rédaction courte doit être la plus ancienne. Les chapitres 6 à 11, écrit-il, "proviennent d'un groupe prophétique actif dans une communauté chrétienne relevant du domaine de la mission judéo-hellénistique à Antioche, vers la fin du Ier siècle" (p. 76). Quant à la première partie, les chapitres 1 à 5, sa composition "peut bien être située dans la même aire géographique que 6-11, au début du IIe siècle" (p. 77). Bon connaisseur des premiers siècles chrétiens, Norelli n'a pas de peine à étayer sa thèse. J'avoue pourtant qu'elle ne me paraît pas si convaincante. Certes, il faudra attendre la publication du volume du *Corpus Christianorum* qu'il prépare avec une équipe de savants italiens pour se prononcer équitablement sur ces thèses. Il y a néanmoins un fait troublant qui n'est pas pris en compte dans l'analyse proposée.

Le premier à nous parler de l'*Ascension d'Isaïe*, 'Αναβατικὸν 'Ησαΐου, est Épiphane de Salamine; tous les témoignages précédents ne font allusion qu'à ce qui se trouve dans le *Martyre*, excepté un passage des *Actes de Pierre* qui pourrait fort bien avoir puisé dans une même source que l'*Ascension*, plutôt que d'en dépendre (cf. la discussion de Norelli sur ce point, p. 57). Or Épiphane ne nous donne pas seulement le titre de l'ouvrage, mais en cite quelques lignes dans une version fort divergente du texte reçu, cf. *haer.* 67, 3, 4 (GCS 37, 135-136) qui correspond au chapitre 9,31-36. Ce n'est pas ici le lieu de détailler toutes ces divergences, mais j'en signale une qui bouleverse à mon sens l'économie même du récit, puisque l'apostrophe que lance le prophète à l'ange interprète qui le conduit, "Σὺ οἶδας, κύριε", est en parfaite contradiction avec le texte reçu de 8,4-5, où l'ange interprète refuse catégoriquement cette dénomination: "Moi, je ne suis pas ton seigneur, mais ton compagnon" (cf. p. 130). Ainsi donc, la grande vision d'Isaïe, qui va du chapitre six au chapitre onze, telle du moins que nous l'ont conservée les versions connues, ne correspond pas au texte qu'Épiphane cite et ceci non seulement dans le petit passage qu'il reproduit, mais encore dans le rôle qu'y joue l'ange interprète. C'est l'indice, à mon avis, de la refonte d'un texte jugé hétérodoxe, l'auteur du *Panarion* nous disant justement que l'*Ascension* était lue dans les cercles de Hiéracas, ascète égyptien passant pour hérésiarque. Ne serait-ce pas cette version égyptienne révisée qui est passée en Éthiopie et qui fut traduite en copte, en latin et en vieux-slave? Il me paraît en tout cas aventureux de retrouver derrière un texte composite, tardif et retravaillé l'écho assuré d'une communauté prophétique des premiers âges chrétiens.

C'est une des plus belles légendes apocryphes qu'Alain Desreumaux offre pour la première fois en traduction au public francophone, dans un volume égayé par quelques illustrations: la *Doctrine d'Addaï* syriaque, publiée ici sous le titre moins confidentiel d'*Histoire du roi Abgar et de Jésus.* Eusèbe de Césarée est le premier à parler d'une correspondance entre le "toparque" d'Édesse et le Christ, auprès duquel il cherche la guérison d'un mal qui l'afflige; elle lui viendra de l'apôtre Thaddée que Jésus lui envoie. La pèlerine Égérie, passant par Édesse en 384, se fait copier les lettres, véritable palladium de la cité. Autour du noyau constitué par les lettres, tout un cycle se développe et s'agrège: le mal d'Abgar qui devient une lèpre, ce qui fait songer à l'aventure de Naaman le Syrien de 2 R 5 s., mentionnée en Lc 4,27; l'invention de la Croix par l'impératrice Protonice; le portrait du Christ; la correspondance d'Abgar avec Tibère; la prédication de Thaddée et enfin l'instauration d'une hiérarchie ecclésiastique avec Palût. Bref, il s'agit vraiment de l'acte de fondation de l'Église d'Édesse, apostolique à plus d'un titre, acte rédigé par le scribe royal Labubna et scellé par l'archiviste officiel Hannan. Histoire et fiction se mêlent ainsi en un conte oriental digne des *Mille et Une Nuits.*

Il n'est pas facile de dater la rédaction finale de l'apocryphe. Les critères du vocabulaire théologique en tout cas ne paraissent pas indiquer une époque de grands débats christologiques. Le terme de nature n'y est jamais utilisé pour le Christ. La variante "il ... a humilié sa divinité sublime dans l'humanité qu'il a prise" (les manuscrits de St-Pétersbourg et de Londres ont ܫܩܠ, et non ܠܒܫ, "revêtu", comme traduit ici), au lieu de "dans le corps qu'il a pris", ne mérite pas, à mon avis, la note à l'énoncé un peu confus qui lui est consacrée (cf. p. 63 et note 36): on ne peut pas tirer grand chose d'une équivalence somme toute banale avant les controverses christologiques (cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s.v. ἀναλαμβάνω), sinon précisément le côté archaïque du texte. La lecture anti-manichéenne que l'on a faite de notre apocryphe est signalée à juste titre avec un point d'interrogation. S'il y a de la polémique dans le récit, c'est bien plutôt contre les Juifs, comme l'effrayante correspondance avec Tibère, et ce ton n'est pas sans évoquer d'autres écrits syriaques, par exemple la *Caverne des Trésors.* Dans l'histoire du voile féminin chez les Sémites, le passage où la fille ressuscitée de Protonice (une Romaine!) se rend dévoilée au palais pour que la foule puisse la reconnaître, mérite d'être mentionné (cf. § 27).

En appendice, la traduction d'une version grecque par Andrew Palmer et celle d'une version éthiopienne par Robert Beylot viennent enrichir ce précieux petit volume.

Jean-Daniel Kaestli et Pierre Cherix proposent, sous le titre *L'évangile de Barthélemy*, deux textes qui, outre le patronage de Barthélemy, n'ont "comme thèmes communs que la descente du Christ aux Enfers et la délivrance d'Adam" (p. 20). Le premier, les *Questions de Barthélemy*, ne saurait remonter sous sa forme actuelle avant la seconde moitié du IVe siècle, car sa mariologie (cf. p. 96)

et une expression comme "la trinité consubstantielle" (p. 130, n° 63), consacrée par la Lettre Synodale de 382, sont des *terminus post quem* incontournables. Quant au second, le *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy*, c'est un ouvrage copte qui ressortit à un genre littéraire que l'on pourrait appeler paraliturgique, celui des *Livres* de révélations apocryphes dont on a dû être friand en Égypte. Un des manuscrits Hamouli de la Pierpont Morgan Library de New York, daté de 892/3, nous en a conservé deux spécimens précieux, édités et traduits par C.D.G. Müller, le *Livre de l'installation du saint archange Michel* et celui de *Gabriel* (CSCO 225/*Copt. 31* et 226/*Copt. 32*). Le même savant allemand a d'ailleurs publié en 1959 une synthèse sur l'angélologie débordante des Coptes, *Die Engellehre der koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten*, Wiesbaden 1959. Le *Livre* de Gabriel fournit peut-être un indice sur le "Sitz im Leben" de ces productions littéraires. Parmi les bénédictions finales adressée par le Sauveur, on lit en effet qu'il promet de multiplier ses faveurs "besonders demjenigen, der kommen wird und Sorge tragen wird für das Buch seiner Einsetzung und es schreiben wird, ihm (Gabriel) zum Gedächtnis, daß man in ihm lese im Hause Gottes" (CSCO 226/*Copt. 32*, 98, 31 ss.): ni homélies, ni recueil d'hymnes, ces Livres devaient avoir fait, à un jour liturgique précis (ils ont tous des indications de date, jour et mois), l'objet de lecture ecclésiale pour l'édification des fidèles.

Si le *Livre de la Résurrection* est bien situé dans la littérature copte, les *Questions de Barthélemy* révèlent, quant à elles, de curieuses accointances avec les deux textes mentionnés sur les archanges Michel et Gabriel. Du côté de la forme d'abord: ici et là, des questions et réponses échangées entre le Sauveur ressuscité et un ou plusieurs des apôtres. Sur le fond ensuite: la chute du premier ange qui refuse de se prosterner devant Adam se trouve mentionnée de part et d'autre; l'angélologie copte connaît par ailleurs certaines particularités des *Questions*, comme le nom du démon avant sa chute, Satanael (cf. Müller, *Engellehre* 77 s.).

La piste égyptienne pour l'origine des *Questions* se trouverait confirmée par une correspondance encore plus surprenante. Au sujet du passage: "Je te vis, pendu à nouveau à la croix … et les morts ressuscitant et t'adorant" (§ 1,21, p. 102), Kaestli remarque finement que la simultanéité de la mort de Jésus en croix et la résurrection des morts contredit le texte reçu de Mt 27,53, ce qui est une particularité du *Diatessaron*. De fait, William L. Petersen écrit dans son ouvrage *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist* (CSCO 475/*Subs. 74*), Louvain 1985, 109: "There are two sources outside the Diatessaron family which also offer this non-canonical chronology, and they are the Gospel of Bartholomeus, I.21 and the Egerton Papyrus no. 3". Mais la chronologie des faits peut être bouleversée par un autre accident textuel que l'omission, postulée pour le Diatessaron, du membre de phrase "après sa résurrection": ce serait la variante "après *leur* résurrection". De fait, le Père Lagrange avait déjà

noté dans son commentaire à *L'Évangile de saint Matthieu* (EtB), Paris 1927[3], 532-532, n. 53, que la variante μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτῶν (sc. des morts), pour αὐτοῦ (sc. de Jésus) est attestée dans trois manuscrits grecs, la version éthiopienne (laquelle?) et dans deux manuscrits sahidiques. Aujourd'hui, ce n'est pas moins de cinq manuscrits sahidiques qui attestent la variante, entre autres le Papyrus Bodmer XIX (cf. Gonzalo Aranda Pérez, *El Evangelio de San Mateo en copto sahidico. Texto de M 569, estudios preliminar y aparato critico* (TECC 35), Madrid 1984, 284: ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲣⲉⲩⲧⲱⲟⲩⲛ pour ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲣⲉϥⲧⲱⲟⲩⲛ). Avec cette leçon, c'est la même simultanéité des faits que dans les *Questions* qui se vérifie, mort du Christ et résurrection des saints. Ainsi donc, ce passage de l'apocryphe pourrait bien ne dépendre en rien du Diatessaron, mais sortir d'un milieu égyptien, où la variante est bien connue. Kaestli rapporte la vieille opinion de Wilmart et Tisserant selon lesquels l'apocryphe "a vu le jour, vers le IVe siècle, dans quelque secte chrétienne en marge de l'Église d'Alexandrie" (cf. p. 246). J'aurais tendance à regarder dans la même direction, mais plutôt vers des milieux populaires où la foi ne s'encombre pas de théologie systématique et donne libre cours à l'imagination, quitte à emprunter son bien dans des eaux un peu troubles.

Le remarquable travail de Kaestli est loin d'être achevé (cf. p. 36) et d'autres découvertes, sans doute, viendront encore renouveler notre compréhension des apocryphes placés sous le patronage de Barthélemy. Il faut être très reconnaissant au professeur lausannois et à Pierre Cherix d'avoir si bien mis à la disposition des amateurs d'antiquité chrétienne ces textes rares. Avec cet ouvrage et ceux qu'ont publiés Enrico Norelli et Alain Desreumaux, la collection *Apocryphes* prend un départ très prometteur.

Ph. Luisier, S.J.

Catena Hauniensis in Ecclesiasten in qua saepe exegesis servatur Dionysii Alexandrini nunc primum edita ab A. Labate (= CCSG 24), Brepols-Turnhout, Leuven University Press 1992, pp. XL + 302.

Questo volume offre l'edizione critica della catena *Hauniensis* al libro dell'Ecclesiaste. Si tratta di una catena alla quale, grazie alla sua individuazione per merito dello stesso A. Labate, solo negli ultimi decenni è stata rivolta l'attenzione degli studiosi, insieme alla catena *Athonensis*, alla *Atheniensis* ed alle *Coisliniana*, *Hierosolymitana* e *Sinaitica*. I classici studi di M. Faulhaber, G. Karo - I. Lietzmann, R. Devreesse, sulle catene esegetiche greche in generale ed in particolare su quelle dedicate al libro dell'Ecclesiaste, non hanno infatti menzionato l'apporto esegetico di tali testi.

La catena *Hauniensis* è stata composta, quasi sicuramente, nel secolo sesto, epoca in cui furono composte le già note catene di Procopio di Olimpiodoro. Si tratta di opera anonima che abbraccia tutto il testo dell'Ecclesiaste e che comprende numerosi scolii, di notevole ampiezza, anch'essi anonimi. Questa edizione è basata sulla collazione con altri codici del codice *Hauniensis gr. 6* (sec. X) della biblioteca reale di Copenaghen (ff. 126r-142v). Ecco perché la catena porta il nome di *Hauniensis*. Gli altri termini della collazione sono il codice *Vindobonensis theol. gr. 11* del secolo undecimo e il codice *Mosquensis Bibliothecae Synodalis gr. 147* (*Vladimir 41*, olim *148*) del sec. XII-XIII. Mentre il codice di Vienna risulta essere apografo del codice di Copenaghen, il codice di Mosca è l'espressione d'altro ramo della tradizione, come mostrano le varianti proprie di questo manoscritto alle pagine XIV-XVI. Molti sono i punti di contatto tra questa e la catena di Procopio, sia dal punto di vista delle coincidenze verbali che della comunanza degli scolii. La catena *Hauniensis* contiene tuttavia scolii che per l'analiticità della loro esegesi del testo biblico superano la misura consueta delle catene (ex. ad *Eccl.* 2, 14a-b; *Eccl.* 3, 1-3). L'analisi delle fonti patristiche utilizzate dalla catena mostra un'unità interpretativa ed una mancanza di contaminazione tra di esse come anche di ripetizioni. La catena *Hauniensis* ci pone di fronte ad interpretazioni finora non note, tuttavia riconducibili all'esegesi alessandrina, per quanto molte volte appaia difficile riconoscerne l'autore. L'apporto di questa catena è significativo anche per il testo delle versioni greche di Simmaco e della LXX, offrendo alcune lezioni che non si riscontrano nelle edizioni esaplari.

Data l'antichità di questa catena è ovvio che il suo compilatore, piuttosto che ad altre catene, abbia attinto direttamente al testo dei padri. Molti sono infatti nella catena gli influssi dell'opera esegetica dei padri greci sull'Ecclesiaste. Un commentario che qui appare è quello di Nilo d'Ancira, presente, anche se in forma meno ampia, nella catena di Procopio (cfr. pp. XX-XXII). Si ritrovano inoltre numerose esegesi tratte da Didimo Alessandrino, così come se ne conservano nei papiri Turani (cfr. pp. XXIII-XXIV) ed inoltre esegesi di Origene, anche se non direttamente, ma tramite interpreti, dato l'importante influsso presso i padri greci del commento origeniano all'Ecclesiaste. Tuttavia, la fonte principale alla quale la catena *Hauniensis* mostra di aver attinto è il commentario all'Ecclesiaste di Dionisio d'Alessandria, che risulta recepito in forma più estesa e completa in questa catena che non nella procopiana (cfr. pp. XXV-XXXII). Dal momento che la catena procopiana si arresta dopo l'esegesi del quarto capitolo dell'Ecclesiaste, essa non ci può essere utile per l'identificazione degli autori delle esegesi ai capitoli 5-12, ma è verisimile anche per questi capitoli una dipendenza prioritaria dal testo di Dionisio d'Alessandria. Tale considerazione avrebbe notevoli conseguenze nella valutazione del commentario dell'alessandrino, che si credeva generalmente limitato ai primi soli quattro capitoli dell'Ecclesiaste, sulla scorta della testimonianza, anche se non basata su di una conoscenza diretta, di s. Gerolamo e della Storia Ecclesiastica di Eusebio.

L'esegesi di Evagrio, presente nelle catene di Policronio, di Barberiniana e di Procopio, viene invece omessa nella catena *Hauniensis* e questo appare ancor più significativo data la divergenza tra questa catena e quella di Procopio.

Sulle orme di Faulhaber si è ritenuto che tutte le catene, eccetto quella detta dei "Tre padri", derivassero dall'originaria e completa catena di Procopio. L'editore di questa catena, come già il suo collega S. Leanza, dell'Università di Messina, propone di datare al sesto secolo la catena di Olimpiodoro, quella di Procopio e l'*Hauniensis*. Data la presenza di testi più ampi nella catena di cui ci stiamo occupando, rispetto alla procopiana, l'editore propone un'uso di queste catene da parte del catenista, tuttavia avvenuta in un'epoca molto vicina alla compilazione di queste stesse raccolte.

Il testo è corredato da un ampio apparato, diviso in cinque sezioni, nel quale si enumerano i luoghi paralleli della Scrittura, delle catene, dei padri, si offrono i nomi degli autori degli scolii ed infine, nell'ultima sezione si ha l'apparato critico. In appendice si forniscono i luoghi comuni tra la catene *Hauniensis* e *Athoniensis* (*Iviron* 676), quest'ultima testimone della medesima tradizione, ma in forma contaminata e disordinata. Ampi e completi indici analitici chiudono il volume.

L. Pieralli, O.C.D.

La Chaîne sur la Genèse: édition intégrale I, chapitres 1 à 3. Texte établi par Françoise Petit. (= Traditio exegetica graeca I), In aedibus Peeters, Lovanii 1992, pp. XLI + 340.

Negli ultimi decenni il crescente interesse per le catene esegetiche ha fatto registrare edizioni di catene ed edizioni di estratti patristici delle catene, oltre a studi specifici d'argomento catenistico. In questo ambito di ricerca, notevole è stato l'apporto della curatrice, nota per aver già offerto le prestigiose ed accurate edizioni delle catene, *Sinaitica* (= CCSG 2) e *Collectio Coisliniana* sulla Genesi (= CCSG 15). Questo è il primo volume dell'edizione integrale della catena sulla Genesi, relativa ai primi tre capitoli. Nelle precedenti ricerche e pubblicazioni l'autrice aveva già messo in evidenza i punti fondamentali che risaltano anche nella presente edizione, relativi all'unità della tradizione ed alla valutazione dei diversi testimoni.

La catena sulla Genesi è anonima, opera personale di un compilatore che aveva lo scopo di offrire ai teologi interessati all'esegesi un utile strumento di lavoro. Nonostante la difficoltà che rappresenta l'attribuzione dei singoli testi, si è tuttavia facilitati, nel caso della catena sulla Genesi, dal fatto che il catenista ama dare uno sguardo comparativo alle soluzioni esegetiche proposte dalle varie scuole su alcuni aspetti particolari. Il compilatore fa ricorso indifferentemente a

testi di provenienza antiochena ed alessandrina e si appella, nella sua fondamentale ortodossia, tanto alle *auctoritates* come ad autori più discussi, nella misura in cui la loro posizione esegetica in quanto tale, non sia accusabile di eresia. Si riscontra il ricorso ad una trentina d'autori per un totale di circa sessanta opere e questo depone a favore dell'ipotesi di localizzare l'opera dell'anonimo compilatore in un centro in cui era accessibile una biblioteca teologica ben fornita. L'ultimo autore citato è Cirillo d'Alessandria, e ciò ci aiuta a situare la catena nella seconda metà del quinto secolo. Citazioni di alcuni autori che ricorrono solo raramente, ed in genere in passi di discussa interpretazione (legame tra anima e corpo, preesistenza dell'anima, uomo creato ad immagine di Dio ecc.), vengono ritenuti dall'editrice come derivate da florilegi e non da una conoscenza di prima mano e per questo meno affidabili. Il commentario della catena è accompagnato da scolii brevi che offrono spiegazioni di tipo cronologico, genealogico, topografico od etimologico, soprattutto per i nomi propri, volte a chiarire particolari contenuti nelle esegesi. Gli scolii più preziosi sono tuttavia quelli che ci restituiscono lezioni esaplari. Un ulteriore apporto dato dalla presente edizione è costituito dall'individuazione, e dalla puntuale segnalazione in ogni luogo interessato, di uno stretto parallelismo tra la catena ed il commentario di Procopio († 538). Numerosi punti di distanza tra le due opere non permettono tuttavia di parlare semplicemente di una diretta dipendenza di una delle due dall'altra. Un confronto tra l'Epitome e la catena sulla Genesi permette comunque di reperire buona parte delle fonti di Procopio.

Il testo è costituito sulla base della collazione dei quattro testimoni noti, che ne costituiscono la tradizione diretta e cioè rispettivamente i manoscritti *Leningrad, Bibl. publ. gr. 124* del XIII° secolo, il *Sinait. gr. 2* del X° secolo, il *Mosquen. Mus. hist.* (olim *Bibl. synod. 385*) del X° secolo ed il *Bâle, Bibl. univ. 1 (olim A. N. III. 13)* del X°secolo. Nessuno dei testimoni contiene la catena nella sua integralità. Ci sono state, nel corso della trasmissione, perdite accidentali e volontarie selezioni variabili a seconda dei rami della tradizione. Il manoscritto di Leningrado è quello più completo, anche se presenta lacune antiche e recenti. Il manoscritto del Sinai è il più lacunoso e per la Genesi contiene solo una sezione esegetica (da *Gen.* 12,17 a 25,34). Il manoscritto di Mosca, simile a quello del Sinai per la sezione comune, e quello di Basilea presentano ciascuno una selezione differente. I tre manoscritti di Leningrado, Mosca e del Sinai hanno in comune un importante supplemento di estratti di Severo di Antiochia, che è penetrato nella tradizione abbastanza presto. Si tratta di un apporto antico, quantitativamente considerevole ed in gran parte inedito che viene integrato nella presente edizione. Ogni testimone contiene anche delle aggiunte particolari ed indipendenti, che vengono solo segnalate in questa edizione. Il manoscritto di Leningrado contiene ad esempio abbondanti estratti dalle omelie sulla Genesi di Giovanni Crisostomo e dalle *Quaestiones* di Teodoreto, utilizzate anche nel manoscritto del Sinai, mentre il manoscritto di Mosca incorpora nella tradizione appartenente alla catena numerosi estratti, spesso in forma breve, che proven-

gono dalla *Collectio Coisliniana.* Vi si ritrovano quindi le *Quaestiones* di Teodoreto nella forma propria a questa collezione ed inoltre molti frammenti antiocheni caratteristici di questa compilazione. Tutti questi supplementi, ivi compresi gli estratti di Severo, sono assenti nell'Epitome di Procopio.

Nell'edizione il testo di ciascuna esegesi è accompagnato dall'apparato critico e da un apparato delle fonti e lascia apprezzare la stessa padronanza critica già dimostrata dall'editrice nelle sue due precedenti edizioni catenistiche a cui abbiamo fatto riferimento. L'opera, arricchita da indici analitici accurati e completi, contribuisce certamente a rendere accessibile in una forma comoda ed affidabile l'antica esegesi patristica.

L. Pieralli, O.C.D.

Thomas Finan, Vincent Twomey (eds.), *The Relations between Neoplatonism and Christianity*, With a Foreword by John J. O'Meara, Four Courts Press, Dublin 1992, pp. 170.

J. J. O'Meara firma una breve prefazione, pp. vii-viii e i due curatori introducono pp. 1-5, questi atti del secondo congresso patristico tenuto a Maynooth nel 1990. Sono otto interventi sul rapporto dell'antico cristianesimo con il neoplatonismo, tre dei quali dedicati all'influsso neoplatonico su Agostino: Th. O'Loughlin, "The Libri Philosophorum and Augustine's Conversion", pp. 101-125; E. Cassidy, "The Recovery of the Classical Ideal of Friendship in Augustine's Portrayal of Caritas", pp. 127-140; Th. Finan, "Modes of Vision in St. Augustine: *De Genesi ad Litteram*", pp. 141-154.

Gli altri contributi trattano del neoplatonismo di Origene, J. Dillon, "Origen and Plotinus: The Platonic Influence on Early Christianity", pp. 7-26; del neoplatonismo di Eriugena, D. Moran, "Origen and Eriugena: Aspects of Christian Gnosis", pp. 27-53; del neoplatonismo dello Pseudo-Dionigi, Fr. O'Rourke, "Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius", pp. 55-78; del platonismo di Gregorio di Nyssa, D. Carabine, "Gregory of Nyssa on the Incomprensibility of God", pp. 79-99; e del problema più vasto se l'influsso neoplatonico sul Cristianesimo arrivi al sincretismo o sia piuttosto una forma di inculturazione basata sul discernimento, J. J. McEvoy, "Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?" pp. 155-170.

Congresso fruttuoso dunque quello di Maynooth, con approfondimenti sul neoplatonismo di orientali, come Origene, Gregorio di Nyssa e lo Pseudo-Dionigi, ma anche di occidentali come Agostino ed Eriugena.

V. Poggi, S.J.

Grégoire de Nazianze, *Discours 42-43*, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi, (= SC 384), Les Éditions du Cerf, Paris 1992, pp. 326.

È questa, senza dubbio, un'eccellente edizione critica dei discorsi 42 e 43 di Gregorio di Nazianzio. Come di costume, prima del testo, un'attenta analisi di critica interna e manoscritta è offerta da J. Bernardi a ciascuna di queste orazioni. Mi sembra doveroso sottolineare quanto lo stesso Curatore dice a proposito del *Disc.* 42: usualmente considerato come discorso d'addio di Gregorio ai confratelli nell'episcopato presenti a Costantinopoli nel 381, questa orazione è invece ponderata e, al tempo stesso, energica diagnosi di mali e atto d'accusa all'episcopato del tempo. Questo si dice, sia pure in contrasto con le parole: "voi, dunque, preparateci i προπεμπτηρίους λόγους, io vi risponderò con il συντακτήριον (42, 25, 17-19, et appar. ad finem cap. 27). V'è, dunque, una realistica pittura della corruzione strisciante nel corpo episcopale, della brama nell'intraprendere una carriera che sembra solo volta al potere. Quanto ironico è lo spirito di Gregorio nel presentare la responsabilità dello ὑψιλὸς τῆς ἐπισκοπῆς θρόνος, riferito alla figura di Basilio di Cesarea (*Disc.* 43, 4), e quanto questo seggio significava per i vescovi riuniti nella capitale! A parte questo aspetto, il *Disc.* 42 dipinge efficacemente l'emotività del Nazianzieno ("qui sentait constamment son existence lui échapper, n'espérait la retrouver qu'en Dieu seul", p. 26) che, pur se in tono oratorio, largamente si dilunga nei vari e puntuativi "Addii" dei cc. 26 e 27; ci sovviene, a questo riguardo, l'addio di Crisostomo τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐκκλησίας (Palladius, *Dialogus*, SC 341, X, 36-7). Quando, tuttavia, il *Disc.* 42, e il 43 per altro verso, adottano l'uso classico del tono oratorio (ὦ ἄνδρες, 42, 19, 1, pur rivolgendosi a vescovi), ricorrono agli espedienti linguistici della disciplina propria d'un retore, che Gregorio dà prova di possedere egregiamente. Quanto egli riferisce di Basilio, suo amico caro e vescovo, a proposito della παίδευσις — il *Disc.* 43 è un testo ove la cultura classica è stata finemente ed intelligentemente incorporata in una mente cristiana — lo si evince dall'uso che Gregorio fa del "senso della misura", della giusta e discreta misura. Come uomo "nutrito di ragione" (ὡς λόγου σύντροφος: 42, 6, 7), egli sentiva di essere, come vescovo, uno che parla del Logos come conviene, senza giammai oltrepassare la misura (τὸ μέτρον) in un senso o nell'altro (42, 13, 19-20). Su un altro livello, quello dello humour (ottima la nota di Bernardi, p. 174, n. 1 al testo di 43, 23, 11-14), egli si dilunga nell'illustrare con sottile ed intelligente ironia la statura spirituale di Basilio. Il *Disc.* 43 è l'orazione funebre per il vescovo di Cesarea di Cappadocia, punto di riferimento umano e spirituale per lo stesso Gregorio. Basilio è presentato non come eroe idealizzato, eppure con stile sempre alto, in una veste reale, storica, direi a volte quasi visiva, come di uno spettatore che ha vissuto determinati eventi (cf il cap. 52, una pagina, tra l'altro, molto istruttiva anche per la storia della liturgia). La παρρησία verso gli ἄρχοντες, la rettitudine del suo pensare nei confronti anche dell'imperatore, e lo

zelo pastorale fanno di Basilio — e di questa orazione — un personaggio eccezionale della letteratura cristiana del IV secolo, ed un modello episcopale che sarà, almeno nello scritto, riutilizzato più tardi dalla letteratura agiografica bizantina.

V. Ruggieri, S.J.

Corpus Christianorum. Series Graeca 28. Corpus Nazianzenum 3: Sancti Gregorii Nazianzeni opera. Versio armeniaca. I. Orationes II, XII, IX, editae a Bernard Coulie, cum proemio a Justin Mossay, Brepols, Turnhout 1994, pp. l + 236.

Prosegue con successo la redazione del *Corpus Nazianzenum*, edito da B. Coulie, J. Mossay (Università cattolica di Louvain) e M. Sicherl (Università di Münster). Nell'«avant-propos» (pp. v-vii), Mossay sintetizza le fasi della ricerca, intrapresa nel 1979 e scandita da vari lavori preliminari, e comunica lo stato di avanzamento degli altri gruppi di ricerca impegnati nell'edizione dei testi greci e delle versioni orientali: l'edizione di Coulie costituisce il primo volume completo del *Corpus* costituito effettivamente da testi del Nazianzeno. A un'introduzione (pp. ix-xlv) segue il testo delle tre orazioni (pp. 3-122), e una concordanza completa lemmatizzata (pp. 123-232), eseguita secondo i criteri dell'«Armenian Data-Base» dell'Università di Leiden.

La versione armena, databile intorno al 500, si colloca fra le traduzioni della c.d. scuola ellenofila. Ne consegue un rapporto abbastanza aderente all'originale, che però, al tempo stesso, non è mai pedissequo e, al contrario, sottolinea la personalità spesso notevole dei traduttori. Ne risulta l'esigenza di un metodo rigoroso e attento al «génie propre de chaque langue». Come osserva Coulie (p. xxxv), «une version arménienne, même hellénophile, n'est jamais une reproduction trait pour trait du texte grec, car la préservation du sens en arménien rend nécessariement certains écarts avec le modèle. Une lecture attentive des textes permet cependant de déceler une intervention littéraire du traducteur arménien, qui privilégie certaines formes et figures autrement que l'auteur grec traduit».

Di fronte alle versioni orientali di testi soprattutto greci, i filologi classici sono stati spesso scoraggiati soprattutto dal livello approssimativo delle edizioni disponibili. Su un piano ben diverso si collocano l'edizione di Coulie, e in genere tutto il progetto del *Corpus Nazianzenum*. Oltre all'importanza del testo (la traduzione armena del Nazianzeno è anteriore di ben tre secoli alle prime testimonianze greche), il lavoro di Coulie offre una lezione metodologica esemplare. Alla padronanza filologica si affianca una non comune praticità di consultazione: oltre al consueto apparato critico vi è un apparato di note esegetiche,

che puntualizzano i singoli problemi testuali. L'eccellente risultato sottolinea ancora una volta la necessità di istituire un legame più stretto fra «classicisti» e «orientalisti», legame finora confinato a poche équipes d'avanguardia.

G. Traina

Hermias, Satire des philosophes païens (= SC, 388). Introduction, texte critique, notes, appendices et index par † R. P. C. Hanson et ses collègues. Traduction française par D. Joussot. Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 149.

La théologie orientale parle tellement de sagesse et de folie pour l'amour du Christ qu'un écrit patristique qui raille la philosophie ne nous surprend pas. C'est ce que fait en effet Hermias au commencement de sa satire, quand il en appelle à 1 Co 3,19: "Mes biens-aimés, la sagesse de ce monde est folie aux yeux de Dieu" (pp. 96-97). D'ailleurs, la satisfaction que nous éprouvons à lire un texte qui semble très ancien reste incomplète, puisque nous ne connaissons presque rien de l'auteur de cet ouvrage, qui probablement a été écrit vers la fin du deuxième siècle ou au début du troisième (p. 47).

L'édition commence par un préface (p. 7) du regretté R.P.C. Hanson, ancien évêque méthodiste de Clogher, en Irlande, connu pour ses travaux patristiques; suivent une introduction détaillée (pp. 9-94), le texte avec la traduction (pp. 96-121) et quatre appendices (pp. 123-138). En outre, il y a un index du vocabulaire grec (pp. 139-145); un autre des noms propres (pp. 146-148) et une table des matières (p. 149). Mlle Denise Joussot a fait la traduction du texte grec, tandis que A. Prêle a assuré la traduction de l'anglais.

L'approche d'Hermias n'est pas celle d'un journaliste superficiel car, même s'il semble avoir copié de la tradition doxographique, il paraît bien documenté sur les aspects philosophiques dont il se moque (p. 46). Il veut plutôt exposer au grand jour les désaccords réciproques entre les philosophes grecs (pp. 46, 49), même si la critique théologique de la "sagesse de ce monde" ne se trouve que dans le premier chapitre (pp. 52; cfr. 96-97). On s'est plaint de son manque d'originalité, mais *ars est celare artem*, et, à vrai dire, c'est ici l'effet cumulatif qui compte (pp. 53, 58).

Quant à la tradition manuscrite, elle est assez riche, avec seize manuscrits. Malheureusement, seulement l'un d'entre eux, le codex Patmiacus 202, remonte au 10e siècle, si l'on en croit les renseigements que nous donne J. Sakkelion (*Bibliothèque de Patmos*, Athènes 1890). Naturellement, les apologistes avaient présenté le christianisme comme la vraie philosophie (SC 388, p. 38). L'opposition que les philosophes païens ont montré à l'égard de la chrétienté naissante constitue le *Sitz im Leben* de l'ouvrage (pp. 42-43). L'édition offre des considérations intéressantes pour le situer au début du troisième siècle, par exemple,

l'interprétation de l'apostasie des anges comme source de la philosophie (pp. 66-67; 128). Mais cette position négative envers la philosophie grecque aurait alors rendu souhaitable un autre appendice sur Hermias et Tertullien, d'un coté, et, de l'autre, sur le moment où le christianisme vainqueur a cru pouvoir se dispenser de la philosophie païenne en en fermant les écoles. En somme, on peut être reconnaissant pour tant d'acribie et d'informations utiles, mais le problème de la datation reste, comme avait remarqué O. Bardenhewer (1913), aussi longtemps qu'aucun "signe extérieur" ne viendra nous éclairer.

E. G. Farrugia, S.J.

L. Padovese (a cura di), *Atti del I Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo*, (= Turchia: la Chiesa e la sua storia, V), Istituto francescano di spiritualità — Pontificio Istituto Antoniano, Edizioni Collegio San Lorenzo da Brindisi (Laurentianum), Roma 1993, pp. 160.

Si pubblicano, con lodevole celerità, gli atti di un Simposio tenuto a Tarsus (Turchia) nel giugno 1992. Il libretto comprende otto relazioni. U. Vanni si occupa dell'ἑλληνισμός paolino (pp. 17-29); P. Siniscalco analizza i concetti di λαός e di ἔθνη nelle *Epistole* (pp. 31-45) [su questi temi è bene ricordare le pagine fondamentali di S. Mazzarino, *L'impero romano*, Roma-Bari 1973^2, pp. 154-210]. G. Pani riprende il complesso dibattito sulla «conversione» di Damasco, e sulla base della terminologia osserva come sia più corretto parlare di «vocazione» (pp. 47-63). A. Destro e M. Pesce si occupano della duplice opposizione ebrei/gentili ed elleni/barbari (pp. 65-103) [sarebbe interessante estendere questo studio alla fortuna di Paolo nelle traduzioni orientali: cf. quanto osservo per la traduzione armena di *Rom* 1.15 in *Il complesso di Trimalcione*, Venezia 1991, p. 71]. F. Decret (pp. 105-15) tocca il delicato problema dei culti pagani di Cilicia, e delle loro possibili influenze su Paolo [per le molteplici accezioni di «gnosi» sarebbe stato opportuno citare almeno le posizioni della Pétrement e di Simonetti: cf. ora G. Filoramo, *Riv. storia e lett. religiosa* 29 (1993) 493-510], quindi delinea l'influenza paolina sulla dottrina manichea. F. Cocchini delinea brevemente il personaggio di Paolo nell'opera di Origene (pp. 117-27), mentre M. G. Mara riprende il tema, finora non approfondito a sufficienza, delle citazioni paoline nella *Vita Antonii* di Atanasio (pp. 129-38). Infine, D. Mongillo discute parte del commento a *Rom* 1 redatto da Tommaso d'Aquino intorno al 1272-3.

G. Traina

Proximi Orientis

J. Hajjar, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient*, vol. I: *Mohammed Ali d'Égypte et ses ambitions syro-ottomanes, 1815-1848*, pp. XI + 632; vol. II en 3 tomes: *Napoléon III et ses visées orientales, 1848-1870*, pp. 1724; vol. III en 2 tomes: *Bismarck et ses menées orientales, 1871-1882*, pp. 1393, Éditions Tlass, Damas 1988-1990.

Le père Joseph Hajjar est l'un de ces rares historiens contemporains à avoir traité avec la même compétence l'histoire religieuse et diplomatique du Proche-Orient, notamment dans ses relations avec le monde européen. Plusieurs de ses travaux sont bien connus par le public occidental, en particulier la brillante synthèse — épuisée depuis longtemps — sur *Les chrétiens uniates du Proche-Orient* (Paris, Seuil, 1962), et son essai sur *Le Vatican, la France et le catholicisme oriental* (Paris, Beauchesne, 1979). Poursuivant avec intrépidité son dessein de publier un vaste *corpus* d'ouvrages documentés sur le Proche-Orient, l'Auteur nous livre les résultats de longues années de recherches dans les archives diplomatiques d'Europe, surtout en France et en Allemagne.

Le travail monumental, en plusieurs tomes, retrace, sous le titre *L'Europe et les destinées du Proche-Orient*, presque un siècle de l'histoire complexe et mouvementée de ces régions du globe. Il s'agit là d'une contribution fondamentale à la connaissance et à la compréhension d'un contexte géopolitique dans un moment crucial de son évolution, marquée par le déclin inexorable de l'Empire Ottoman et la montée du nationalisme arabe. La vaste fresque de J. Hajjar repose sur la constatation indiscutable d'une connexion étroite entre les facteurs d'ordre politique, économique et social, et l'évolution religieuse et proprement ecclésiastique (I, p. IX). C'est dans cette perspective donc que l'Auteur a cru nécessaire de "réexaminer" l'histoire du Proche-Orient, tout en ayant conscience des limites des documents diplomatiques.

Sans "prétendre que le Proche-Orient fût, au début du XIXe siècle, le point névralgique de la grande politique mondiale" (I, p. IX), l'on ne saurait contester le fait que le sort de l'Empire ottoman a constitué l'une des préoccupations majeures des chancelleries européennes. Le premier volume s'articule essentiellement autour d'un personnage, Mohammed Ali, le créateur de l'Égypte moderne, et d'une ville, Jérusalem. "La nouvelle puissance politique méditerranéenne et afro-asiatique qu'incarna Mohammed Ali et les premiers linéaments d'un nouvel empire arabe et musulman qu'il esquissa en vue de régénérer le vieux califat chancelant des Ottomans, lui valurent une renommée alors 'mondiale'; ils lui acquirent des admirateurs, mais lui suscitèrent surtout des ennemis nombreux, unis et perspicaces" (I, p. XI). Et J. H. nous offre une reconstruction très fouillée des différents épisodes de l'oeuvre de Mohammed Ali, qui, après avoir répudié la tutelle ottomane, entreprend la conquête du pays qui avait toujours fasciné les souverains orientaux: la Syrie.

Dans le contexte des affrontements du maître de l'Égypte avec la Sublime Porte et des réactions de la diplomatie européenne, le Proche-Orient s'ouvre de plus en plus aux voyageurs et aux pèlerins venus d'Occident. Ville sacrée et convoitée par excellence, Jérusalem (re)devient le point de mire d'ambitions à la fois politiques et religieuses, puissances catholiques, orthodoxes, protestantes confondues. Les capitulations traditionnelles s'avèrent de moins en moins capables de faire face à cette conjoncture internationale. L'évolution d'une telle concurrence confessionnelle n'a guère de secrets pour l'historien syrien, qui suit les débuts de la "mission" anglo-saxonne jusqu'à l'érection de l'évêché protestant dirigée depuis Londres, ainsi que l'implantation russe en Palestine, et les variations de l'activité catholique, couronnée par le rétablissement du patriarcat latin de Jérusalem, sous le signe d'un nouveau "triomphalisme croisé". A noter les pages consacrées à deux "projets avortés": le retour des Juifs et l'internationalisation de Jérusalem débattue entre Anglais et Français (I, pp. 325 ssq.).

Les trois tomes suivants, que coiffe le titre éloquent *Napoléon III et ses visées orientales,* nous présentent une analyse minutieuse de la politique étrangère française depuis l'avènement de Louis Bonaparte jusqu'à la chute du Second Empire. Si la crise orientale et méditerranéenne liée aux ambitions de Mohammed Ali d'Égypte avait posé les prémisses d'une autre crise très importante, celle relative aux Lieux-Saints de la Palestine et au statut des minorités chrétiennes dans l'Empire ottoman, la défaite russe en Crimée allait consacrer la prépondérance des alliés franco-occidentaux et les débuts de l'époque des réformes dont pourront bénéficier aussi les sujets non musulmans de la Porte. Les trois tomes comportent deux sections. La première ("De la déstabilisation révolutionnaire à l'entrée dans le concert européen"), analyse l'évolution intérieure de l'Empire ottoman de 1848 à 1856, et notamment la situation en Syrie et en Palestine. Pour ce qui concerne la guerre russo-turque et le congrès de Paris de 1856, l'ouvrage offre de nombreux éléments grâce à l'utilisation systématique d'une masse de documents inédits des archives parisiennes du Quai d'Orsay. J.H. éclaire le rôle joué par le lazariste français Boré, le patriarche latin Valerga et le consul Botta dans l'élaboration, à Jérusalem même, d'un projet de reconquête des "droits catholiques". Ils seront soutenus par Napoléon III, ce qui provoqua la réaction de la diplomatie russe qui chercha à obtenir de la Porte ottomane l'équivalent du protectorat français sur les sujets orthodoxes, en exerçant des pressions qui allèrent jusqu'à l'occupation de principautés danubiennes. A travers le jeu complexe de la diplomatie, l'on voit se dessiner les orientations suivies par la politique française jusqu'à la première guerre mondiale. L'ambassadeur à Rome Rayneval en développait l'un des principes dans ses entretiens avec le cardinal Antonelli, lorsqu'il déclarait: (...) "Si l'équilibre du monde était jamais rompu par une nouvelle marche de la Russie contre la Turquie, si un pouvoir chrétien, mais chrétien de rite oriental venait à s'établir sur les ruines de l'islamisme, ce serait pour le catholicisme un événement d'une redoutable portée" (II, I, p. 301). Les diplomates du Vatican, n'auront garde de négliger les

avertissements français, ainsi que l'auraient démontré, quelques décennies plus tard, les démarches du successeur d'Antonelli, Gasparri, et du pape Benoît XV, pour conjurer l'occupation russe de Constantinople (voir G. M. Croce, "La Saint-Siege, l'Église Orthodoxe et la Russie soviétique. Entre mission et diplomatie (1917-1922)", *Mélanges de l'École Française de Rome.* Italie et Méditerranée, 105 (1993) I, pp. 266-267).

La deuxième section ("De l'entrée dans le concert européen à la modernité. Dans l'orbite de la France, 1856-1870"), s'occupe des réformes de l'Empire ottoman sous les sultans Abdul Méjid et Abdul-Aziz. Celui-ci, en 1867, visitera Paris à l'occasion de l'Exposition Universelle, et rentrera dans sa capitale ayant accompli un long périple de l'Europe "civilisée" (II, I, p. 700). Mais la modernisation de l'empire n'évitera pas des crises très graves, notamment en Syrie où l'affrontement entre Maronites et Druses avec ses suites sanglantes décidera les grandes puissances à intervenir. Un contingent français débarque au Liban où il restera jusqu'en 1871. Néanmoins la France, qui rêvait d'un Grand Liban chrétien placé sous sa tutelle, devra déchanter en face de la réalité d'une autonomie ottomane de la région, unifiée sous le patronage des grandes puissances européennes. Un conflit au Monténégro sera également réglé par l'intervention occidentale (1862), ainsi que le soulèvement crétois de 1866, lorsque la Porte se verra contrainte d'accorder aux habitants de l'île un règlement organique (janvier 1868) avec une administration civile mixte, composée de Musulmans et de Chrétiens.

La chute du Second Empire marque l'entrée sur la scène politique internationale d'une nouvelle grande puissance: la Prusse impériale. Dans les deux tomes intitulés *Bismarck et ses menées orientales, 1871-1882*, J.H. s'attache à mettre en lumière ce qu'il estime à juste titre être un aspect moins connu de l'activité du "chancelier de fer", soit sa politique orientale. Pour ce faire l'A. retrace l'évolution des intérêts "orientaux" chez Bismarck, en la suivant dans les nombreux rapports adressés par celui-ci au ministre Manteuffel, depuis ses postes de Francfort, de Saint-Pétersbourg, et de Paris (1853-1862). Le "limogeage honorable" (I, 39) que représente pour certains biographes du futur chancelier le poste d'ambassadeur dans la capitale de l'empire russe, ne paraît pas au début, tout en lui permettant de suivre depuis les rives de la Néva la crise syrienne, avoir élargi les horizons politiques de Bismarck jusqu'à l'Orient ottoman. La dimension orientale de son activité va néanmoins se préciser au fil des ans pendant son mandat de ministre-président du royaume de Prusse (1862-janvier 1871). J. H. y distingue deux phases. Avant le 9 août 1866 l'attention de l'homme politique allemand reste essentiellement confinée dans les limites "d'un jeu proprement européen dans le cadre des grandes Puissances continentales" (I, p. 111), sauf dans l'affaire des "bien-dédiés" en Moldo-Valachie (I, pp. 118 ssq). Après cette date, qui suit de quelques jours la victoire de Sadowa et qui est celle de l'invitation à la Russie à présenter ses réclamations relatives au traité de Paris (I, p. 110), Bismarck s'engagea dans une nouvelle perspective, même s'il

s'abstiendra de "toute initiative orientale" (I, p. 165). Sa politique, une politique "payante", comme le remarque avec finesse l'A., sera "marquée par une abstention qui n'excluait pourtant point l'observation attentive et l'engagement dans la mesure où l'Orient impliquait l'Europe dans ses affaires. La position continentale et centrale de son pays exigeait une telle politique. On ne saurait s'en éloigner sans nécessité proprement européenne. La priorité était donc consacrée aux problèmes européens. Ceux de l'Orient y étaient subordonnées à un titre médiat et indirect" (I, p. 165).

Les années qui suivront la défaite de la France impériale seront dominées par la Prusse du chancelier de fer, le triomphateur de Sadowa et de Sedan. En ce qui concerne l'Empire ottoman l'hégémonie prussienne sera lourde de conséquences, car la diplomatie de Bismarck s'attachera, au gré des intérêts du nouvel empire central, à "liquider l'oeuvre continentale du traité de Paris" de 1856 (I, p. 176). La Turquie connaîtra après la mort du Grand Vizir Ali Pascha une grande instabilité ministérielle doublée d'une crise financière aiguë. En quelques années les titulaires de la première charge de l'empire se succéderont à un rythme très rapide: Mahmoud Nédim (1871-1872), Midhat pacha (1872), Mohamed Réchid (1872-1873), Sirvanizade Ruschdi (1873-1874), Hussein Avni pacha (1874-1875), et Mahmoud Nédim (1875-1876) de nouveau. Au terme de cette période agitée éclata la crise balkanique qui se terminera par un nouveau démembrement de l'empire, avec la perte d'une grande partie de ses provinces européennes.

La deuxième section du volume est consacrée d'abord à une analyse très fouillée du Congrès de Berlin (1878) ("la grande saignée de l'Empire ottoman"), et ensuite à ses conséquences, telles que la Convention de Chypre (4 juin 1878), l'entente germano-ottomane ("une alternative au protectorat anglais et à la rivalité franco-anglaise"), les réformes structurelles dans l'empire, les ministères de Khaireddine, d'Arifi pacha, et de Said pacha, la "dernière phase de la crise du nationalisme égyptien" (II, pp. 819 ssq.). Le chapitre VIII roule autour de l'activité de Midhat pacha, gouverneur général dans les provinces syriennes, face à la concurrence franco-anglaise, et à la montée du nationalisme arabe et du "panislamisme" (II, pp. 1037 ssq.).

Ce survol nécessairement superficiel, plein de lacunes, aura du moins suffi à donner une idée de la perspective adoptée par l'A. et du grand intérêt de son ouvrage. Par le simple exposé de son contenu l'on voit bien qu'il s'agit d'un livre qui ne néglige aucun aspect de l'histoire diplomatique du Proche-Orient au XIXe siècle. Certes les six volumes ne sont pas faits pour la lecture continue et supposent le lecteur déjà au courant de bien de notions concernant l'histoire de cette partie du globe. L'ouvrage représente une mine inépuisable de matériaux, même s'il ne dit pas le dernier mot sur toutes les questions qu'il aborde. Mais comment le pourrait-il alors que tant de dépôts d'archives, soit d'État, comme en Turquie ou dans l'ancien empire soviétique, soit d'Église, tels que les fonds de la Congrégation Orientale, à Rome, et du Patriarcat latin, à Jérusalem, demeurent, surtout, hélas ces derniers, d'un accès très difficile? Dans un ouvrage de di-

mensions monumentales comme celui que nous présentons aux lecteurs, il aurait été souhaitable de trouver à la fin une liste des sources et des travaux consultés. On peut regretter égalcment que l'index final ne soit pas étoffé, en permettant plus rapidement au lecteur de se rendre compte de la nature de renvois assez vagues, tels que "reine" (la reine Victoria, évidemment), "Sardes", "Porte", "Paris", "Orient", etc., suivis de colonnes compactes de chiffres, sans aucune autre indication. Mais ces imperfections techniques n'enlèvent rien à la valeur scientifique de cet ouvrage qui, par la richesse de ses analyses et l'ampleur de ses perspectives, restera un monument solide et un instrument de travail irremplaçable.

G. M. Croce

Albert Hourani, Philip S. Khoury, Mary Wilson (eds.), *The Modern Middle East*, I. B. Tauris & Co. Publishers, London – New York 1993, pp. xii + 692.

Sono 27 studi, apparsi fra il 1961 e il 1991, in riviste e in opere collettive, riuniti in questo grosso *Reader*, o raccolta antologica, sussidiaria al lavoro di Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, 1991.

L'opera si apre con un'introduzione generale, pp. 1-20, appunto di Albert Hourani, defunto il 17.1.1993, mentre ognuna delle quattro sezioni del volume è introdotta da Mary Wilson, docente e direttore del programma di studi del Vicino Oriente all'università di Massachussets.

La prima sezione, *Reforming Élites and Changing Relations with Europe, 1789-1918*, pp. 21-168, mostra come le interferenze politiche straniere, con l'imposizione di riforme ispirate a modelli allogeni, provochino grave squilibrio nella struttura dell'impero ottomano, scatenando violenze musulmane sui non-musulmani. Cito, come emblematici, il saggio di Roderic H. Davison, *Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth C.* pp. 61-81 e quello di A. Hourani, *Ottoman Reform and the Politics of Notables*, pp. 83-109.

Nella seconda sezione, *Transformations in Society and Economy, 1789-1918*, pp. 169-337, Donald Quataert considera la situazione femminile in contesto ottomano, dal 1800 al 1914, pp. 255-269; e Paul Dumont segue il cambio della società ottomana, nei sei quaderni manoscritti del diario di un turco dell'alta società, Sai Bey, redatti negli anni 1901-1909, pp. 271-287.

Nella terza sezione, *The Construction of Nationalist Ideologies and Politics to the 1950s*, pp. 339-525, Şerif Mardin affronta religione e secolarismo in Turchia, pp. 347-374; e Ted Swedenburg studia la partecipazione dei contadini palestinesi alla rivolta degli anni 1936-1939, pp. 467-502.

Nella quarta sezione, *The Middle East Since the Second World War*, pp. 527-687, Rashid Khalidi individua le conseguenze della crisi di Suez, pp. 535-549; Ghassan Salamé riflette su potere e stato nell'Arabia Saudita, pp. 579-600; David McDowall considera i dilemmi dello stato ebraico, pp. 643-662.

Anche l'Iran è preso variamente in considerazione, lungo tutto il volume. Nella prima sezione, quanto al secolo XIX, da Ann K.S. Lambton, pp. 145-168. Nella seconda, da Erwand Abrahamian, che esamina la parte avuta dalla folla nella rivoluzione iraniana degli anni 1905-1909, pp. 289-309. Nella quarta sezione, da Afsaneh Najmabadi, sulle ideologie iraniche contemporanee, pp. 663-687.

Benché il problema dello spazio non mi permetta di citare ogni saggio, non manco di raccomandare questo *Reader*, che offre una vasta panoramica di studi validi e specializzati su due secoli di storia mediorientale. È una storia spesso cruenta. Speriamo che il tentativo di indagare le cause della violenza aiuti noi stessi e le prossime generazioni ad evitare gli errori che hanno particolarmente tormentato negli ultimi tempi questa parte del mondo.

V. Poggi, S.J.

Russica

О. Д. Волкогонова, *Русская религиозно-идеалистическая философия XIX-начала XX веков*, Гуманитарная академия вооруженных сил, Москва 1992, с. 88.

This work is a series of university lectures designed as an introduction to the Russian religious philosophical tradition for present-day Russians seeking to return to their non-Marxist intellectual roots. Due to the immensity of the material, the A. must needs be highly selective in her choice of themes. Her introduction acknowledges this with her first chapter delineating the general themes of Russian religious philosophy in a way that can, at least, account for the authors and works she is forced to omit. There is one important point about the reasons behind the "form" of much Russian philosophy, i.e., *publitsistika*, that should have been discussed.

The A. specifically treats the thought of Čaadaev, Slavophilism, Fëdorov, Solov'ëv, and Šestov. She is accurate, even inspiring, in her handling of the material, though from a strictly philosophical point of view, the discussion of the intrinsic problematics of Russian religious philosophy is wanting. This is, of course, inevitable in a brief introduction, but more still could have been said. Also, it would have been good to have said a few explicit words about the various meanings of "idealism", since the topics she treats are really in the domain of Christian philosophical realism. The work fulfills its task and

hopefully augurs well for future monographic analysis of the topics treated therein and beyond.

R. Slesinski

Р. А. Гальцева, *Очерки русской утопической мысли хх века*, Издательство "Наука", Москва 1992, с. 208.

The title of this book is somewhat deceptive in that its actual contents do not treat the make-up of a would-be ideal society as one would normally expect in any utopian reflection, but rather reviews what the author coins "mystical utopianism". The selection of authors the A. chooses for analysis — Berdjaev, Šestov, and Florenskij — gives an indication of what she means by the term. The three, though sharing many commonalities, from a youthful atheist infatuation to a pronounced religious adulthood, offer decidely different approaches to the search for the "truth that frees" and, thus, indications for what a truly free and human society should be.

The concerns for social philosophy of these thinkers, however, are far less explicit than the title of this work would lead one to believe. The three are, nonetheless, radical, in the etymological sense of this term, in their efforts to go to the heart of human knowing and meaning and, therefore, do offer challenging proposals for human authenticity, which call for a response. The A. fashions her own, though the tag "utopian" still does not quite seem to fit.

R. Slesinski

В. В. Сербиненко, *История русской философии XI-XIXвв. Курс лекций*, Изд. российского открытого университета, Москва 1993, с. 148.

This book from the Russian Free University of Moscow provides a published set of lectures on the stages of development of Russian philosophical thought. As such, it offers a valuable introduction to the material. Books of this nature, of course, must be highly selective by way of emphasis, selection of materials, and presentation. In such situations, critiques can seem less than substantial and more like professional quibbles. The present work is no exception.

The A. is to be commended in his attempt to renew interest in the "classical" Russian religious tradition. His first two chapters, which cover Russia's pre-philosophical medieval period, are particularly cogent. His stress on the Cyrillo-Methodian heritage of Russian thought as one of its formative strains is welcome, since this point is often not given sufficient space in standard

treatments of the same period. On the other hand, more emphasis on the importance of Mogilev's Kievan Academy seems necessary. He affords more coverage of Samarin than is typical, but his commentary is quite interesting, even relevant to today's situation.

There are items, however, of a more substantial nature. It is surprising to see Čaadaev covered after the Slavophiles and as merely one of the "Westernizers". Čaadaev surely preceeds both Slavophilism and *Zapadničestvo* and, paradoxically, can seem to favor either movement. Secondly, one important development in later nineteenth-century thought receives no treatment at all, namely the Russian liberal legal tradition whose spokesman, Čičerin, provides a needed corrective voice toward the enhancement of true civil rights as incarnated in law.

The A. rightly concludes his prospectus with an overview (in two chapters) of the legacy of V.S. Solov'ëv, Russia's greatest philosopher until his time, to Russian, indeed, world intellectual thought. The importance of the work is a function of its relevance for its specific audience, the Russians of today's changing world order.

R. Slesinski

Università di Roma "La Sapienza", Accademia delle Scienze dell'URSS, Consiglio Nazionale delle Ricerche, *L'idea di Roma a Mosca nei secoli XV-XVI, Fonti per la storia del pensiero sociale russo – Идея Рима в Москве XV-XVI века, Источники по истории русской общественноий мысли.* (Da Roma alla Terza Roma, Collezione diretta da Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalco, Documenti – I), Roma, Editrice e Libreria Herder, 1993, pp. LXXXVII + 449 + 7 tavole a colori.

La formation et le développement de l'idée impériale en Europe de l'Est et du Sud-Est et, surtout, en Russie, est un sujet d'actualité assez heureux qui se prête à une recherche historique. De plus, l'apparition d'un livre avec l'édition des sources constitue un bon départ pour une nouvelle recherche. C'est justement le cas de ce recueil consacré à l'idée "Moscou-Nouvelle Rome", mis à la disposition non seulement des spécialistes, mais aussi du grand public.

Le volume contient 28 textes, plus un supplément et des appendices. Dans l'introduction, deux préfaces, de V. T. Pašuto et de P. Catalano, éclairent le mode de préparation de l'édition. Le lecteur est aidé aussi par une étude de M. Capaldo et par les commentaires et les notes paléographiques de N. V. Sinicyna et J. N. Ščapov. Les textes eux-mêmes, distribués en trois parties, sont publiés en russe avec une traduction italienne.

La première partie regroupe des écrits relatifs à des légendes généalogiques, des chroniques et des documents diplomatiques des XVe-XVIe siècles. Il s'agit

de textes variés — documentaires et narratifs — qui se rapportent à Rome et à l'idée impériale romaine. Le document No 1 contient des instructions diplomatiques qui témoignent d'une prétention à l'héritage romain. On a ajouté aussi deux appendices dont les rapports aux sujets sont assez indirects — à propos de l'origine divine de l'autorité des souverains russes ainsi que des règles d'élection de l'empereur du Saint Empire Romain Germanique. Le texte No 2 comprend aussi des documents concernant les négociations sur les propositions du pape Léon X; à noter que le Souverain Pontife y reconnaît l'héritage constantinopolitain de la Russie.

Pour la thématique du volume, les textes No 3-5 sont encore plus intéressants; ils exposent des légendes historico-politiques sur l'origine des princes russes, à partir d'Auguste, ou concernent les dons du *basileus* Constantin Monomaque. Ils présentent une doctrine politique insérée dans son cadre historique. L'exposition de l'épître de Spiridon-Sabbas et celle des Narrations des princes de Vladimir commencent par l'histoire biblique de Noé mais, au No 5, à partir du temps d'Auguste, toute l'histoire du monde se concentre sur la Russie. Les trois textes soutiennent la thèse que la souche de la famille de Riurik provient d'Auguste par Prus, personnage envoyé pour gouverner les pays de la Vistule et qui va donner son nom à la Prusse. Au niveau idéologique, le récit accorde la première place aux dons de Constantin Monomaque — un morceau de la Croix, une couronne impériale etc. Cette légende sert d'argument pour le titre impérial des souverains russes, mais elle souligne aussi la continuité de l'Empire dès le début de Rome, à travers Constantinople jusqu'à la Russie. Ces dons, bien que légendaires, forment une légitimation mystique d'un empire qui continue l'Empire Chrétien universel.

On peut dire que les textes suivants sont basés sur les récits susmentionnés. Les Nos 6-7 contiennent des témoignages des chroniques sur les origines de la Russie et de la famille de Riurik en tant que descendants d'Auguste. Le groupe suivant comprend des documents diplomatiques de la seconde partie du XVIe siècle. Ici, je voudrais signaler une certaine divergence idéologique avec l'idée impériale chrétienne. C'est que l'auteur du document s'appuie sur la domination russe sur Astrakhan et Kazan pour justifier le titre de tsar porté par les souverains moscovites (p. 52). Bien sûr, on trouve utilisé dans les sources russes ce titre pour les khans tartars, mais il s'agit là d'une tradition qui n'a rien de commun avec l'idée du vrai Empire Orthodoxe.

La première partie se termine par deux épîtres d'Ivan IV le Terrible (Nos 15-16) qui prônent les idées plus haut mentionnées de l'héritage romain.

La deuxième partie du volume est consacrée aux rites du couronnement des souverains moscovites. Elle comprend quatre textes avec des variantes notables. L'importance de ces textes réside dans le fait qu'ils démontrent la diffusion de l'idéologie impériale romaine en Russie. Le No 17 contient la *taxis* de la promotion du grand duc Dimitri Ivanovič, dans ses deux rédactions, la narrative et la formulaire. Cette division est un peu artificielle, car dans le cadre de la dite

rédaction formulaire on peut ajouter le texte du manuscrit Cud. 264 qui est lui aussi différent et constitue comme une troisième rédaction. De ce dernier document, je voudrais noter un détail qui manque dans les autres sources ici publiées, c'est que le grand duc a été couronné avec un "couvre-chef". De même on ne devrait pas négliger l'évocation du "tsar de Kazan" Abdy-Letyf et de ses relations avec Moscou, évoquées dans ce texte. Les Nos 18 et 20 comprennent les *taxeis* du couronnement impérial des tsars Ivan IV le Terrible et de son fils Fëdor Ivanovič — un fait qui donne une spécificité au rite, bien qu'il soit pratiquement le même. Ici, on parle déjà d'une "couronne impériale" et non d'un "couvre-chef". Cette couronne, avec les autres dons du "tsar grec" Constantin Monomaque, est une des raisons des prétentions impériales des souverains russes. Il faut noter aussi la thèse de l'origine divine de l'autorité impériale, ainsi que les renseignements concernant l'accumulation des grâces divines sur la capitale due aux reliques sacrées des saints métropolites Pierre, Alexis et Jonas. Le No 19 donne le texte original grec et deux traductions slaves de la lettre du patriarche Joasaph de Constantinople qui confirme le titre impérial d'Ivan IV. Certes, le volume pourrait contenir bien d'autres textes encore (cf. OCP 59, 1993, pp. 91-139), mais ceux-ci ne se rapportent qu'au rite du couronnement, sans enrichir nos connaissances historiques, et je crois que les documents ici rassemblés offrent aux chercheurs une excellente base pour des études sur l'idée impériale en Moscovie. Je crois aussi qu'une comparaison avec des données qui proviennent de Constantinople et des pays balkaniques pourrait confirmer l'importance de ces sources.

La troisième partie du volume comprend huit textes sur l'idée de Moscou-Trosième Rome (ou Russie-Troisième Rome). Le No 21, la Préface à la Table Pascale du métropolite Zosime, contient une comparaison très intéressante entre le Pays russe et l'Empire. Le saint Prince Vladimir y est appelé "le second Constantin", le grand duc Ivan III, "le nouveau Constantin" et Moscou, "la Nouvelle Constantinople". Malgré la tradition déjà existante, je ne peux me passer de relever que cette dernière définition est beaucoup plus correcte que "Moscou-Troisième Rome", justement parce qu'il s'agit du centre de l'Orthodoxie. C'est le sujet du No 22, la sainteté du siège moscovite comparée à Rome et à Constantinople dévoyées. Les fragments des chroniques, au No 23, nous offrent la même idée messianique de la Russie, tirée de l'histoire de la "Vieille Rome" et de la "Seconde". Le texte principal du volume est sans aucun doute la lettre de Philothée de Pskov (No 24), dont l'édition est réalisée d'une manière scrupuleuse, tenant compte de toute la tradition manuscrite et des variantes — un fait qui en rehausse la valeur scientifique. Dans les Nos 25 et 26, la Troisième Rome est déjà une donnée. L'Église trouve son asile à Moscou. Ici il faut noter l'identification de l'Empire Romain à l'Empire Chrétien — un fait à la base de la doctrine qui donne son titre à ce volume. La même ville impériale est appelée "Troisième Rome" dans le document No 27, l'introduction à la Table pascale du prêtre Agathon de Novgorod. La charte constitutive du Patriarcat moscovite (No

28), dernier texte édité, appelle "Troisième Rome" la Russie et non sa capitale. Je voudrais noter ici de nouveau les références multiples aux saints métropolites Pierre, Alexis et Jonas — un aspect idéologique important.

Un supplément sur la fondation de Moscou et quelques appendices font suite à tous ces textes.

De ce volume, on peut dire qu'il s'agit d'une édition bien faite qui propose une bonne documentation sur la pensée politique en Russie aux XVe-XVIe siècles. Bien sûr, il y aurait d'autres textes antérieurs ou postérieurs à la période envisagée, qui pourraient être très utiles à l'étude de la question, mais je crois qu'il serait presque impossible de les rassembler tous. Enfin je ne peux m'empêcher d'avouer un aspect qui m'a déçu. Comme je l'ai dit, l'édition des textes russes est bien organisée, avec des références à la tradition manuscrite, avec un commentaire et des notes paléographiques. La langue est proche, presque identique à la langue originale, mais l'orthographe est moderne et il y manque les lettres de l'époque. D'après moi, ce fait ne contribue pas au caractère scientifique de l'entreprise, car le texte est plus ou moins remanié.

Pour finir, je voudrais rappeller que ce volume est un ouvrage qui fera date, qui a déjà et aura son influence sur les recherches historiques dans l'avenir. Les traductions, faites par les meilleurs spécialistes italiens (G. Barone Adesi, M. Garzaniti, G. Giraudo, G. Maniscalco Basile, I. P. Sbriziolo), rendent les textes accessibles même au public occidental. On ne peut qu'espérer que ce volume marquera le début d'un intérêt nouveau pour l'histoire de la pensée politique et sociale des peuples de l'Europe Orientale.

I. Biliarsky

Spiritualia

Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire. Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, et A. Rayez continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac de la Compagnie de Jésus avec le Concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fascicules CVI-CVII *Vocation — Zypaeus*. Beauchesne, Paris 1994, cc. 1153-1680 + 14.

Ultima dispensa del DSp, che attende gli indici per concludersi. Le prime colonne sono il finale in bellezza dell'articolo tematico *Vocation*, con la magistrale *Psichologie de la vocation* di A. Godin. Tematici sono pure l'articolo *Voeu* di A. Queralt e *Voies* di A. Solignac. Quest'ultimo sottolinea l'importanza di Bonaventura per la diffusione della teoria delle tre vie. Segnalo un recente paragone in proposito fra Isacco di Ninive e Bonaventura (Lizamma J. Valiaplackal *The Way to God according to Mar Isaac of Nineveh and St. Bonaventure*, tesi dott. del P.I.O. 1994). È tematica la voce *Vol de l'esprit* di A.

Derville, che firma undici voci biografiche oltre a una seconda voce tematica, *Zèle*. Pure tematiche le voci *Volonté*, di A. Solignac, *Volonté de Dieu* di P. Lamarche e di M. Dupuy, *Yoga* di Mariasusai Dhavamony, *Zen* di J. Lopez Gay. Ci sono 17 voci biografiche di gesuiti dell'area germanica, redatte da Constantin Becker, il quale meriterebbe vedere raccolti in un volume, tutti i suoi numerosi contributi biografici al DSp. Ce ne sono 8 di benedettini, redatte dal benedettino G. Michiels; 7 di anglicani, a firma di A. Louth; 5 di domenicani, redatte da C. Longo, altre due, pure di domenicani, da A. Duval e una a cura di S. Lopez Santidrian; 4 profili di Frati Minori a firma del francescano H.-M. Stamm, 4 voci biografiche di certosini, redatte dal certosino A. Devaux, che firma pure l'articolo su Simone Weil. Vi sono 4 profili di Cappuccini a cura di Isidoro di Villapadierna. M. O'Carroll firma 4 voci biografiche di spirituali di area anglo-americana, fra cui il Minore irlandese Luc Wadding autore di *Annales Fratrum Minorum*. J. Andriessen firma 3 profili di spirituali dei Paesi Bassi; 2 di gesuiti italiani, uno dei quali autore di una preghiera mariana popolare in Italia, sono redatti da M. Colpo e dal compianto G. Mellinato; due su geronimiti a cura di Ignacio de Madrid. E mi dispenso dal citare tutte le voci e tutti gli autori.

Si capisce che alcuni articoli, data l'importanza del personaggio o dell'argomento, sono più sviluppati, come quello su Henri Watrigant, promotore di interesse per genesi e storia degli Esercizi Spirituali; su John Wesley; su Windesheim, culla dei Fratelli della Vita Comune e dei Canonici regolari di S. Agostino (cc. 1457-1478); sul card. Wiseman; su Wyclif; su Yves de Chartres; sul profeta Zaccaria, su Zinzendorf, su Zoroastre e su Zwingli.

Le notizie raccolte ed espresse con sintetica chiarezza rivelano realtà forse disattese, per esempio che John Wesley aveva assorbito elementi della spiritualità orientale attraverso la familiarità con Gregorio di Nissa e Pseudo-Macario (c. 1387); che un altro metodista, William Williams aveva una visione del Cristo cosmico simile per certi versi a quella di Teilhard de Chardin (c. 1450) e che Maurice Zundel, risiedendo al Cairo per sei anni ne riportò una più viva spiritualità trinitaria (c. 1666).

V. Poggi, S.J.

Élisée d'après les Pères. Textes présentés par les carmélites du Monastère Saint Élie. Préface d'Olivier Clément. (= Spiritualité Orientale 59), Abbaye de Bellefontaine 1993, p. 459.

Quel chemin parcouru entre les humbles polycopiés des débuts de la collection Spiritualité Orientale et le bel ouvrage consacré à la figure d'Élisée ! C'est pourtant toujours le même esprit qui anime la série, esprit ascétique et contemplatif bien fait pour rapprocher les Églises d'Orient et d'Occident qui,

toutes, sont portées par la prière des monastères. L'Ordre du Carmel, contemplatif s'il en est, vénère Élie et Élisée en tant que *duces* et le *Vexillum* carmélitain représente les deux prophètes de part et d'autre de la mandorle où se tient la Vierge à l'Enfant (cf. reproduction p. 24). Après un volume sur Élie (OCP 1992, 622), c'est un recueil dédié à Élisée que Soeur Éliane Poirot, o.c.d., publie aujourd'hui. Puisés dans le trésor de la littérature patristique, ces textes révèlent comment, à travers des sensibilités variées, une vision semblable de l'Écriture et de son accomplissement en Jésus-Christ unit la tradition de l'Orient chrétien, grec ou sémite, à l'Occident latin.

Comme dans le volume sur Élie, les textes du recueil sont répartis entre Pères Grecs (*Vies des Prophètes*, Basile de Séleucie, Jean le Moine, Théodoret de Cyr, Procope de Gaza, les *Questions et réponses aux orthodoxes*, Maxime le Confesseur), Pères Latins (Grégoire d'Elvire, Maxime de Turin, Césaire d'Arles, Chrysostome latin, Pseudo-Fulgence, Isidore de Séville et un Anonyme) et Pères Syriaques (Pseudo-Éphrem, Théodore Bar Koni et surtout Jacques de Saroug qui remplit à lui seul un tiers du recueil); un appendice revient sur Élie, avec la traduction d'un apocryphe arménien.

Traductions le plus souvent inédites dues à plusieurs savants, les textes rassemblés rendront service à ceux qui, d'une manière ou d'une autre, auront à s'occuper de la figure du prophète dans la littérature patristique. Mais le beau volume illustré peut servir aussi de lecture spirituelle, tant il vaut la peine de goûter ces écrits qui savent discerner un sens profond même dans les épisodes les plus scabreux, comme celui des enfants dévorés par deux ours. Les allusions historiques ne manquent pas, car l'exégèse des Pères n'était pas désincarnée (Maxime de Turin et le Pseudo-Éphrem parlent des troubles survenus à cause des Barbares, cf. p. 127 et 244). Souvent, l'écrivain ecclésiastique dépasse la lettre du texte et brode de véritables compositions de lieu (cf. l'étonnant Pseudo-Fulgence p. 190-194). Théodoret de Cyr reprend un apophtegme aux accents eckhartiens avant l'heure, où la Sunamite figure l'âme et Élisée le Saint-Esprit: "Dès que l'âme se détourne du trouble et des agitations du monde, l'Esprit de Dieu vient auprès d'elle et l'âme peut engendrer, elle qui était stérile" (cf. p. 81). Quant à Jacques de Saroug, lyrique mais parfois un peu prolixe, il semble chanter quelque part Marie Immaculée (cf. p. 255) et nous livre la clef de l'herméneutique des Pères: "Sans amour, quoi que tu lises, il n'y aura pas pour toi de profit, parce que l'amour est la porte par laquelle on accède au sens" (p. 275).

Élisée et le monachisme chrétien sont étroitement liés, jusque dans la geste de saint Benoît et le miracle commun du manche qui récupère le fer de la serpe noyé. La tradition carmélitaine a choisi le prophète comme *dux*, reconnaissant par là ses racines orientales. Nul doute que la patronne de toutes les missions, Thérèse de l'Enfant Jésus, dont l'humble statue orne le jardin de l'Institut Pontifical Oriental, aurait eu plaisir à découvrir tous ces liens subtils qui unissent l'Église une et diverse.

Ph. Luisier, S.J.

Tomáš Špidlík, *L'idée russe: Une autre vision de l'homme*. Édition Fates, en collaboration avec le Centro-Aletti, P.I.O., Troyes 1994, pp. 394.

L'idée russe a été l'une de ses grandes idées capables d'orienter l'effort intellectuel d'un penseur qui veut saisir tout l'ensemble, à la fois le positif et le négatif de la réalité russe comme telle. Cette idée est aujourd'hui de nouveau très actuelle dans la discussion sur la Russie et le rôle de cette nation dans l'histoire du monde.

La Préface de P.-H. Kolvenbach, Supérieur Général de la Compagnie de Jésus, explique la signification de la publication de ce livre dans une nouvelle collection qui commence et qui prévoit d'autres volumes du même genre. Comme il nous le fait noter, la notion de la personne se trouve au coeur des intérêts de l'Auteur et du Centre Aletti.

Est-il légitime de chercher l'idée russe? Faisant la comparaison avec l'idée occidentale qu'a cherché Pierre le Grand, Š. ajoute ce qui marque l'intention de tout le livre: "nous avons nous aussi une 'idée' [de la Russie], et l'intention de trouver dans l'Orient slave des éléments que nous considérons comme marquants, et donc complémentaires de la spiritualité et de la civilisation de l'Europe occidentale" (p. 17).

Le premier chapitre, pour nous montrer ce qu'il y a d'original dans l'approche russe à la notion de personne renvoie à plusieurs écrivains qui ont fait de leurs oeuvres une ouverte protestation au nom de la personne humaine: par exemple V. Bélinski contre Hegel (p. 25), V. Ern contre le "chosisme" (p. 25) et même la non-violence des saints Boris et Gleb est bien russe de ce point de vue (p. 58).

Dans le deuxième chapitre Š. cherche de tracer des lignes concrètes de la connaissance contre le faux idéal d'une connaissance abstractive et par conséquent éloignée de la vie. La nature concrète de la vérité se montre déjà dans le mot courant que les Russes utilisent pour "vérité": *istina*, du verbe "être" et "respirer" (p. 71). Cette nature concrète de la vérité trouve son expression plus forte dans la beauté des choses. Ainsi, de la toute-unité, ou *vseedinstvo*, de Soloviev il suit que l'art vrai est essentiellement religieux et, au même temps, que la religion est une vision "esthétique" du monde (p. 94). C'est dans la nature concrète de la vérité que se trouve toute la profondeur effrayante du mot de Berdiaev: "Je souffre, donc j'existe" (p. 38).

Le troisième chapitre discute la dimension sociale de l'homme. Le sens communautaire, étant enraciné dans l'*obtchina* (village russe, p. 128) des russes, pourrait se résumer dans cette affirmation: tout le village va au paradis (p. 109). L'idéal social a trouvé beaucoup d'articulations, depuis V. Ivanov avec son "Tu es — ergo sum" (p. 110) jusqu'à Florenski avec son "Finis amoris, ut duo fiant unum" (p. 112). L'idée principale de Florenski, nous dit le p. Š., en résumant typiquement un penseur dans un mot, est que toutes les personnes créés sont "consubstantielles" (p. 112).

"Le salut est historique," thème du quatrième chapitre, souligne le sens christologique de l'histoire. Tandis que le contenu de la philosophie laïque de l'histoire est le progrès sans cesse, l'histoire selon la Bible a en vue la réconciliation entre Dieu et l'homme (p. 167). Cette réconciliation de portée éternelle se réalise, dans l'expression heureuse d'E. Troubetskoï, "par la mort des formes temporelles" (p. 171). C'est pourquoi le Christ typiquement russe, c'est le "Christ kénotique" (p. 170), ce qui ne veut pas dire qu'on tourne le dos au progrès identifié avec l'occident. Même un slavophile comme Khomiakov reconnaissait la légitimité des reformes de Pierre et en général le besoin d'un progrès (p. 191).

Le cinquième chapitre discute l'homme dans sa relation au cosmos. On est frappé par la beauté du cosmos, parce que celui-ci est capable de nous révéler Dieu (p. 197). Même dans leur fuite du monde les Russes expriment leur amour pour la terre à travers la forme de vie du pèlerin, le *strannitchestvo* (p. 210). C'est en vue de la transformation du cosmos qu'on doit voir l'eschatologisme russe (p. 213).

"De l'esclavage à la liberté...," le sixième chapitre, aborde les thèmes du Malin et du mal, c'est-à-dire, du péché dans toutes ses manifestations. Un thème typiquement russe est cette figure de l'Antéchrist qui revient si souvent sous la plume des penseurs. Le Grand Inquisiteur, par exemple, n'est rien d'autre que l'Antéchrist en guise d'ange de bonté, qui offre, c'est vrai, le bonheur, mais seulement au prix du sacrifice de liberté, un bonheur dans la contrainte, tandis que le Christ offre la liberté dans la souffrance (p. 228). Š. interprète l'épisode comme la reproposition de la méditation ignatienne des deux étendards. La purification des sens qu'il faudrait pour goûter la vie n'a rien a voir avec une vision restrictive de la vie. On peut alors apprécier les riches fruits culturels d'une telle attitude, qui est loin d'être un mépris mesquin du monde (p. 265).

Cette présence de Dieu est approfondie dans le thème de la prière, que développe le septième chapitre. Dans ce contexte la liturgie souligne bien le caractère communautaire de la prière (p. 267). Percevoir sa position devant Dieu, veut dire: chercher l'intégrité personnelle avec le coeur comme point de focalisation dans le Christ (p. 268). Ainsi, la connaissance du coeur n'est pas seulement intuitive, comme on s'y attendrait, mais conceptuelle aussi (p. 277). Le rôle des *startsi* ou pères spirituels dérive de la *cardiognose* ou connaissance du coeur qu'on leur reconnaît (p. 279). La prière, les chants, la signification des cloches à très grandes dimensions, tout cela est présenté avec intérêt, mais c'est sur les icônes que l'auteur s'attarde pour souligner leur importance et leur place dans la spiritualité et la culture russe (p. 303).

Le dernier chapitre est consacré à "La sophiologie". Š. l'a décrit comme une synthèse organique de l'anthropologie, de la cosmologie et de la théologie (p. 313). On saisira mieux la portée de la sophiologie si on la considère comme l'intuition de la toute-unité et de la beauté: "voir l'un *dans* l'autre" (p. 321).

Ainsi, même le messianisme russe serait à comprendre dans le contexte d'une "toute-unité future" (p. 341).

A la fin du livre, l'Auteur nous donne une bibliographie, très détaillée et très utile, organisée autour des thèmes des chapitres.

Le livre de Š. se recommande par son beau style et est de lecture facile. Il touche, c'est vrai, un sujet hautement explosif à propos duquel les voies se divisent. Il suffit de comparer ce livre avec un autre ayant un sujet très semblable, G. Piovesana, *Storia del pensiero filosofico russo*, Milano 1992, pour voir la différence de l'approche (cf. ibid., pp. 301-303, 401-407); d'une telle comparaison on pourrait d'ailleurs tirer une critique détaillée des deux livres. Mais je pense que, si on a l'impression que Š. ne critique pas assez les idées qu'il discute, il y a en cela à la fois une limite mais aussi une grande qualité. Š. a la capacité de fournir une citation qui illumine tout un paysage philosophique ou théologique, mais sans rendre superflu le travail d'approfondissement qui doit suivre. Il procède d'une lumière à l'autre, parce qu'il nous fournit plutôt une méditation de grand style, très informée, d'un grand expert de l'Orient chrétien.

E. G. Farrugia, S.J.

Yannis Spiteris, Bruno Giancsin (a cura di), *Vedere Dio, Incontro tra Oriente e Occidente*, EDB Bologna 1994, pp. 281.

Unter dem Thema "Gebet und Betrachtung" fand vom 8. bis zum 10. September 1992 in der Orthodoxen Akademie Kolibari in Chanea (Kreta) ein ökumenisches Symposium statt, das gemeinsam von der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki und dem Institut für Spiritualität des franziskanischen Athenäums Antonianum Rom veranstaltet wurde. Obwohl Akta von Seminaren, Tagungen und Symposien sich schlecht verkaufen, wäre es oft schade, auf ihre Veröffentlichung zu verzichten. Dies gilt im vorliegenden Fall um so mehr, als es sich — wie man von verschiedenen Seiten vernimmt — nicht nur um eines der gelungensten Symposien seiner Art gehandelt habe, sondern auch um eine bemerkenswerte Präsenz griechisch-orthodoxer Theologen: G. Marcelos, P. B. Vasiliadis, N. Matsoukas, B. St. Pseftongas, A. Papadopoulos, N. Zacharopoulos, C. Charalambidis (alle sind Professoren an der Universität Thessaloniki). Dies wird wohl der Grund sein, der die Herausgeber (einer von ihnen, Y. Spiteris, ist selber griechisch-katholischer Theologe) dazu bewogen hat, dieses Band auch für breitere Leserschichten attraktiv zu machen, indem sie es als eine Monographie gestaltet haben, in der der Beitrag eines jeden Autors (insgesamt vierzehn) jeweils ein Kapitel darstellt. Orthodoxe Autoren werden von ihren katholischen Kollegen gleichmäßig abgewechselt: A. Dalbesio, T. Špidlík, N. Cipriani, A. Cacciotti, J. C. Cervera, G. Toffanello, M. Sheridan, so daß

gleichsam in einer Rundsicht die verschiedenen Aspekte des gegebenen Themas, *Kontemplation/Theoria*, vom dogmatischen, historischen und spirituellen Standpunkt aus anvisiert werden. Kontemplation heißt Gott schauen: in Einem selbst, in den Anderen, in der Welt, in den Geschehnissen, ja in Allem. Neben den klassischen Themen wie das der *geistlichen Sinne*, der *Gotteserfahrung*, des *Herzensgebetes*, der *orthodoxen Pneumatologie*, der Entwicklung von der *plotinischen* zur *christlichen Gottesschau*, oder den *Theophanien in der Geschichte*, werden deshalb auch einige Spezialthemen wie das der *Kontemplationserfahrung unter der Türkenherrschaft* etwa, das des *Durstes nach Gott in der westlichen Welt — Samen der Beschauung im XX. Jhd.* entfaltet, um schließlich bei den *ikonographischen Darstellungen der Betenden* anzulangen. Durchwegs wird darin die tiefe Verbindung zwischen Kontemplation und moralischer Reinigung, zwischen Gebet und Theologie sichtbar, bedeutet doch in der östlichen Tradition die letztere kein abstraktes Nachsinnen *über* Gott, sondern die *Schau* der hl. Dreifaltigkeit als die höchste Betrachtungsstufe (Euagrios). Im Bereich unserer orientalischen Studien möchten wir besonders den Beitrag von T. Špidlík hervorheben (S. 63 ff), der die traditionelle Lehre des Ostens vom Herzensgebet, der Spiritualität des Franz von Assisi und des Ignatius von Loyola gegenüberstellt und zu einem überraschenden Schluß kommt: eine wesentliche Übereinstimmung liegt vor, wo allzu oft von "typisch" Östlichem bzw. Westlichem gesprochen wird.

Im Vorwort (S. 5) unterstreicht Yannis Spiteris, daß das Kretenser Symposium dazu beigetragen hat, das "Eis" zu brechen: in ihren Beiträgen hat es die katholische Seite verstanden deutlich zu machen, daß der Gottesbegriff in der westlichen Traditon nicht grundsätzlich eines abstrakten Intellektualismus bezichtigt werden könne, wie die orthodoxe Kritik oft tut; die othodoxen Theologen haben gemerkt, daß ihre katholischen Kollegen von ihrer eigenen Wirklichkeit sprechen, während diese wiederum entdeckt haben, daß jene oft ganz gleich denken. Möge das vorliegende Band möglichst viele Christen dieser nützlichen Erfahrung teilhaft werden lassen!

R. Čemus, S.J.

Syriaca

The Seventh Century in the West Syrian Chronicles, introduced, translated and annotated by Andrew Palmer, including two seventh-century Syriac apocalyptic texts introduced, translated and annotated by S. Brock with added annotation and an historical introduction by R. Hoyland, *Translated Texts for Historians* vol. 15, Liverpool Univ. Press 1993, pp. 305.

Il settimo secolo è un periodo quasi del tutto privo di fonti dirette nella storiografia bizantina, e l'ausilio delle Cronache storiografiche siriache presentate in questo volume (esse coprono il periodo che va dal 582 al 718) assume una funzione veramente importante per la lettura della storia dell'impero bizantino da una parte, e per comprendere quel turbinio ideologico e politico che l'apparizione degli Arabi arrecò nelle vicende bizantine dall'altra. I testi siriaci sono in numero di tredici — nell'ultima parte del volume S. Brock introduce e traduce invece due particolari testi di natura apocalittica — e, ben si sa, questi testi hanno avuto delle ottime edizioni critiche che, tuttavia, un pò per la loro difficile reperibilità, un pò per la difficoltà della lingua, restavano sempre un patrimonio quasi esoterico. L'aver tradotto questo tesoro testuale è il primo merito di Palmer e colleghi; averle, poi, introdotte con una appropriata presentazione ed elucidate con dotte nonchè chiare note rende queste Cronache utilizzabili anche dal non specialista. Un'ulteriore nota a queste traduzioni è la nuova lettura interpretativa che si da su qualche passaggio controverso, o di difficile lettura in siriaco: Palmer e Brock, attenendosi al testo siriaco, indirizzano a nuove letture sempre appuntate in nota. I testi sono stati scritti da cristiani, e il loro stile — questo accade per la maggioranza di essi — rasenta a volte la forma telegrafica nel riportare l'evento; quando invece v'è una maggiore e prolissa presentazione dell'evento, essa racchiude visioni della storia tipiche di un cristiano che vive giudicando gli eventi mondani secondo la "legge di Dio". Fra i primi 12 testi ve ne sono alcuni scarni nella forma (il primo testo riproduce la brevissima nota, tratta dal f. 1 del *BL Add 14461*, sulla conquista araba della Siria nel 637), ma importanti nel loro contenuto (il testo ottavo, tratto dal *Liber Calipharum*, offre un terreno sicuro per datare i califfi). Due iscrizioni del tardo VIII sec. sono raccolte nel testo undicesimo; condivido l'opinione di Palmer nel ritenerle funzionali per connettere la lettura cronografica (storica) e quella apocalittica nella mentalità siriaca del tempo. Il testo XIII contiene una larga scelta di estratti dalla *Cronaca dell'anno 1234* e da Michele il Siriano (quest'ultimo viene chiamato in causa, tradotto nelle note, quando vi è una carenza o divergenza con la precedente *Cronaca*). L'intento di questo testo è la ricostruzione, benchè parziale, della perduta cronaca di Dionisio di Tel-Mahre che il testo della *Cronaca dell'a. 1234* sembra riproporre verbatim in vari punti. I due testi di natura apocalittica presentati da S. Brock sono presi dall'*Apocalisse* dello Pseudo Metodio di Olimpo, e dal frammento apocalittico edesseno. Questa strana, ma

intelligente aggiunta al *corpus* delle Cronache è, crediamo, molto utile per dare al lettore un sapore autentico di quel senso della storia che i cristiani del tempo avevano. Un'accurata tabulazione della cronologia, senza che questa infierisca sulla determinazione "oggettiva" di una qualsiasi data, e delle brevi appendici (atte a sottolineare apparenti divergenze cronologiche o a tabulare eclissi solari in Siria nel VII sec) con indice analitico completano questo eccellente ausilio nello studio della storia del VII secolo.

V. Ruggieri, S.J.

Theologica

Boris Bobrinskoy, *Communion du Saint-Esprit*, Préface d'Olivier Clément. (= Spiritualité Orientale 56), Abbaye de Bellefontaine 1992, pp. 490.

Après la génération des géants qui a caractérisé les premiers temps de l'Institut orthodoxe de Saint-Serge à Paris, et dont les noms de S. Bulgakov, G. Florovsky, N. Afanassiev et P. Evdokimov sont symboliques, une autre est arrivé qui a su se faire entendre bien que les causes immédiates qui ont conduit à la création de Saint-Serge aient disparu. Le père Boris Bobrinskoy, qui y enseigne depuis 1953, appartient à cette seconde génération, avec O. Clément, qui écrit la préface.

La présente publication recueille 22 études. O. Clément a bien résumé son contenu en trois intuitions: a. le repos dynamique de l'Esprit dans le Fils; b. la relation de réciprocité Fils-Esprit, où se trouve dépassée la polémique autour du Filioque; et c. la présence et l'action de l'Esprit dans l'homme ecclésial (pp. 8-9). En outre, B. envisage l'Église comme animée par une épiclèse permanente (p. 11), sans d'ailleurs négliger l'importance non moins fondamentale du baptême (p. 11). O. Clément juge qu'ainsi B. nous a fourni une vision inclusive de l'Orthodoxie, avec une "solution pacifiante à la polémique du *Filioque*" (pp. 12-13), tandis que le problème de l'infaillibilité est déplacé du plan juridique à celui communautaire (p. 13).

La "Table des matières" montre bien les pôles d'intérêts: 1. "Le Saint-Esprit," (pp. 17-49); "Le repos de l'Esprit sur le Fils. Christologie pneumatique chez les Pères cappadociens" (pp. 51-70); "Ascension et liturgie" (pp. 71-91); "Comment le Christ et le Saint-Esprit se situent-ils l'un par rapport à l'autre dans la liturgie" (pp. 93-101); "Le mystère pascal du baptême" (pp. 103-160); "Trinité et baptême. Apport et actualité de la tradition syrienne" (pp. 161-192); "Confession de foi trinitaire et consécrations baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles" (pp. 193-203), "Saint Basile le Grand et l'approfondissement de la théologie au IVe siècle" (205-216), "Liturgie et ecclésiologie trinitaire de S. Basile" (pp. 217-254), "Présence réelle et communion eucharistique"

(pp. 255-278); "L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin" (pp. 279-311); "L'icône, sacrement du Royaume" (pp. 313-319); "Liturgie et vie spirituelle" (pp. 321-336); "La liturgie et la vie de tous les jours" (pp. 337-348); "Le Saint-Esprit, vie de l'Église" (pp. 349-365); "L'action dynamique de l'Esprit Saint" (pp. 367-376); "Le Saint-Esprit dans l'Église" (pp. 377-386); "Continuité de l'Église et Orthodoxie" (pp. 387-410); "La sainteté dans l'Église" (pp. 411-419); "Fondements théologiques de la prière commune pour l'unité" (pp. 421-438); "L'Eucharistie, plénitude de l'Église" (pp. 439-460); "Liturgie et eschatologie" (pp. 461-472), plus deux annexes.

Quand un théologien dit qu'un thème théologique, comme l'est, sans doute, la pneumatologie (p. 19), est moins un chapitre qu'une dimension constante et essentielle de toute la théologie chrétienne, reste à voir quels sont les chapitres de la théologie. C'est pourquoi on peut être heureux que l'auteur nous le dit tout au long de vingt-deux chapitres qui touchent bien des thèmes doctrinaux.

B. voit dans le baptême de Jésus par le Précurseur une étape majeure de la révélation de l'Esprit, "qui procède du Père et repose sur le Fils" (p. 28). D'autre part, l'invocation continuelle à l'Esprit fait de l'Église une "communauté eucharistique" (cf. 1 Co 10,4) (p. 33). Justement, B. perçoit en Origène un précurseur des doctrines filioquistes (p. 37), qu'Augustin aidera à fonder (p. 43). Le désir de Dieu est vu en termes d'épiclèse (pp. 44, 46).

D'habitude, on réduit la pneumatologie scolaire au Filioque et aux dons de l'Esprit-Saint (p. 51). Mais il convient d'ajouter l'onction du Christ par l'Esprit, — thème central de la théologie copte, comme aurait pu ajouter B., qui indique l'éternel repos de l'Esprit Saint sur le Fils (Pentecôte) (p. 52).

B. souligne la dimension "pentecostale" du baptême (p. 103), ce qui implique une "Pentecôte permanente" (p. 151). Note intéressante pour le dialogue catholique-orthodoxe: "Dans la pratique actuelle, le sacrement de la chrismation est à tel point intégré à la liturgie baptismale qu'il passe souvent inaperçu durant la célébration..." (p. 155). Mais, d'un autre côté, on peut aussi écouter le témoignage de dom Lambert Beauduin: Le baptisé sans l'eucharistie, c'est "un saint avorté" (p. 159). B. ajoute que, si les raisons pour retarder l'eucharistie étaient vraies, les mêmes raisons vaudraient pour retarder le baptême. L'auteur aurait pu ajouter que l'Église catholique a adopté un rite pour les trois sacrements d'initiation des adultes, et que les raisons pastorales pour retarder l'eucharistie dans le cas des enfants méritent d'être considérées. De même, il est peut-être significatif que les apôtres aient eu un temps de maturation entre le repas eucharistique et l'envoi de l'Esprit Saint. B. loue justement Cabasilas pour avoir conçu l'eucharistie comme Pentecôte continuée (p. 273).

Cherchant des points d'appui pour créer des ponts entre orient et occident en matière d'eucharistie, B. en appelle à la tradition syriaque, qui nous a donné le nom de "chrétien" et de la "trinité" (p. 162). Sur cet arrière-fond, la prière eucharistique dans la liturgie de s. Jacques acquiert une signification profonde: "De

même, après avoir soupé, prenant la coupe ... il ... la bénit, la sanctifia, *la remplit du Saint-Esprit*" (p. 185).

S'appuyant sur le "Discours funèbre à la mort de St Basile" (1.01.382) B. voit dans la réserve de s. Basile qui n'utilise pas l'*homoousion* pour l'Esprit, non seulement de la prudence mais même du génie théologique, parce que, en utilisant à la place de ça une expression de louange, la subordination pneumatologique d'Origène et des ariens était dépassée (pp. 213-214). Il est intéressant de noter que pour l'auteur la question de l'épiclèse est, somme toute, "dépassée" (p. 257). Pour parler de l'icône comme sacrement, nous-dit B., il faut abandonner la conception morcelante et chosifiante des sacrements (p. 314). Toute ecclésiologie saine devrait avoir comme point de départ et d'arrivée le dogme trinitaire (p. 390). C'est une distorsion que de prétendre que l'ecclésiologie ne concerne que les fins dernières, sans l'appui de l'ecclésiologie inaugurée dans l'eucharistie (pp. 461-462). Un exemple d'eschatologie liturgique serait "Maran atha!" (pp. 467-468).

Dans l'utilisation de l'histoire, on peut admirer les connaissances de B., mais quelque fois on aurait aimé une distinction, ainsi par exemple, quand s. Jean Chrysostome est présenté comme le "porte-parole le plus sûr" de la christologie antiochienne (p. 283); cf., au contraire A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I, Freiburg i.Br. 1979, pp. 610-614.

On trouve beaucoup de beaux passages dans le volume de B. (cf. p. 278). J'ai surtout aimé comment il alterne les deux accents, pas seulement sur l'eucharistie, ce qui est à la mode, mais aussi sur le baptême. S'il ne dit pas toujours des choses nouvelles, il les répète de manière rafraîchissante, en cherchant une synthèse de dialogue avec les autres confessions.

E. G. Farrugia, S.J.

Nicola Ciola, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993, pp. 510.

Del secolarismo come crisi teologica si parla tanto da dimenticare di chiedersi se tale crisi è causa oppure effetto del secolarismo. Ciola risponde che la causa è la crisi dello stesso teocentrismo trinitario, venuto meno nei nostri tempi, dopo aver retto per secoli.

Dopo la prefazione (pp. 7-10) di Marcello Bordoni e la "Premessa," i due capitoli centrali costituiscono ciascuno quasi un trattato a sé. La crisi del discorso su Dio viene discussa nel primo capitolo (pp. 19-58). Il secondo tratta della prospettiva di Dietrich Bonhoeffer (pp. 59-238); la sua lunghezza quasi sconvolge le proporzioni. Il terzo capitolo (pp. 239-440) sviluppa, ancora una volta, alcune conseguenze del pensiero di Bonhoeffer, presenti anzitutto in F. Gogar-

ten. Nella succinta conclusione (pp. 441-460) — dalla crisi del teocentrismo alla odierna teologia trinitaria — vengono proposti suggerimenti alla teologia odierna.

Ciola definisce la crisi del teocentrismo trinitario come frutto di accostamento, conflittuale in potenza, tra visione concettualistica di Dio e teismo cristologico (p. 29). La via d'uscita sta nel riconoscere il Dio vivo della storia (p. 31), il che, secondo W. Kasper, implica la questione metafisica (p. 36). Naturalmente, una tale impostazione è troppo vasta per circoscriversi nella teologia della secolarizzazione (p. 38), che ha le radici nella teologia di Bonhoeffer (pp. 39, 47, 49). Noto, però, che ad eccezione di P. Tillich, fuggito negli Stati Uniti, non c'è nessun riferimento alla scuola di Francoforte (M. Horkheimer, Th. Adorno), da cui scaturisce un'analisi socio-teologica della secolarizzazione.

Il capitolo dedicato a Bonhoeffer precisa che non si tratta tanto di "secolarizzazione" quanto di "mondo diventato maggiorenne" (p. 61). Per Ciola la novità di Bonhoeffer sta nell'aver posto seriamente un problema teologico, pur senza fornirne una soluzione (p. 64). Dopo aver recensito alcune interpretazioni del pensiero di Bonhoeffer, Ciola sceglie, come chiave di lettura, seguendo E. Bethge (p. 80), un "metodo regressivo" di lettura a ritroso che alla fine coglie il miglior risultato, come nella vita la morte coglie tutto (p. 87). La fede nella risurrezione non è la soluzione del problema della morte; l'aldilà di Dio non è l'aldilà delle capacità della nostra conoscenza (p. 120). In una parola, Dio non è un tappabuchi (p. 122). "Dio vuol essere colto da noi, non dalle questioni irrisolte, ma in quelle risolte" (p. 122). Comunque, una fase ulteriore sarebbe una teologia apofatica — esasperata, se si vuole, ma non atea (pp. 126-127)! Cristo è il centro della vita, non Colui che è venuto a risolvere i problemi irrisolti dell'esistenza (p. 134).

Quanto poco questa teologia si identifichi con una secolarizzazione volgare, lo si vede nelle parole di Bonhoeffer sul monaco Lutero (pp. 192-193). Tale secolarizzazione è funzione di grazia a buon prezzo (p. 194); al contrario, essere cristiani costa caro perchè comporta l'"essere in comunità" (p. 201).

Il terzo capitolo rilegge Gogarten, "teorizzatore della secolarizzazione" (p. 241). Gogarten distingue tra secolarizzazione, frutto del cristianesimo che demitizza il mondo, facendone soltanto mondo, non idolo, e il secolarismo, o tentativo di sganciarsi da Dio (p. 252). Siccome il secolarismo è degenerazione della secolarizzazione, questo vuol dire che la Chiesa non ha sempre saputo dare una risposta al mondo (p. 252). Nel tentativo ulteriore di Gogarten di tematizzare la cristologia, la pre-esistenza diviene pro-esistenza (p. 341); e Ciola si domanda se questo fatto non sposti il problema (p. 342). Quanto all'argomento di Robinson, che le consuete categorie metafisiche non servano più (pp. 345, 351) E. Schillebeeckx fornisce una risposta: gli elementi orizzontali devono essere sostenuti da quelli verticali (p. 359).

H. Cox, teologo della Chiesa battista definisce la secolarizzazione come liberazione dell'uomo dalla tutela religiosa e metafisica (p. 366). Interessante

comunque la reazione di Cox alle critiche mossegli: in effetti ha riscoperto la metafisica per l'uomo secolare (p. 379). (A p. 381 "accidia" è una categoria scoperta dalla spiritualità orientale, il che Ciola non dice.) In sostanza, a Cox manca un'ermeneutica (p. 389). G. Vahanian riallaccia il discorso all'era post-cristiana, perchè, secondo lui, la tradizione cristiana si è autoinvalidata, in quanto, per usare il linguaggio di Barth, è rimasta "religiosa" (p. 391). W. Hamilton, con la sua etica cristologica, ha ripreso il tema di F.M. Dostoevskij della sofferenza del bambino (p. 397), quasi tentativo di etica cristologica senza Dio, riduzione della cristologia alla gesuologia (p. 417). Una crisi analoga, in quanto la teologia richiede la metafisica, si riscontra nella teologia di Leslie Dewart, che vorrebbe disellenizzare il dogma (p. 427).

Interessante anche la conclusione. "Dalla crisi del teocentrismo alla odierna teologia trinitaria." Sullo sfondo c'è la riscoperta dell'analogia: "Senza analogia non ci sarebbe un discorso ragionato su Dio" (p. 441). K. Rahner è servito di sprone, perché la teologia si richiami alla soteriologia, fondendo le due dimensioni in un'unità più vicina alla sintesi patristica (p. 447). Secondo Ciola, la stessa teologia naturale viene vista oggi in chiave diversa da quella di pochi lustri fa — riflessione sulla relazione tra Dio rivelato in Cristo e precomprensione umana a tale riguardo (p. 450).

Qui manca però il riferimento a V. Losskij e alla sua discussione dell'immagine di Dio presso i protestanti. Ciola, prendendo lo spunto da Kasper, dice che l'analogia deve richiamarsi non al cosmo, ma alla libertà (p. 454). Quando però Ciola dice che la Trinità è una comunità di persone, allora bisogna distinguere, per non capire persona nell'accezione moderna di centro di libertà, invece di quella di quarto e quinto secolo, cioè di individuo sussistente. A questo proposito manca il riferimento ai lavori classici di G. Prestige e di A. de Halleux.

Il libro di Ciola è come una miniera di metalli preziosi. Individua nei particolari le linee portanti della teologia all'origine del secolarismo. Purtroppo, non considera l'Oriente cristiano. La parola comunismo, che si ricollega all'Oriente, non è mai menzionata, benchè il tentativo ateo di questo sistema ponga il problema del rapporto tra secolarismo e ateismo. Basta pensare ai lavori sul comunismo di G. Wetter e di Y. Calvez per capire l'importanza della dimensione orientale nella crisi attuale del teismo trinitario. Manca pure il riferimento a H.U. von Balthasar, che pur avendo battuto strade diverse, ha proposto alternative per una rifondazione della metafisica.

Ma i meriti dell'opera sono cospicui. Già formalmente, abbiamo a che fare con un reportage denso di citazioni degli autori, anche se talvolta avremmo voluto le testuali parole dell'autore, ad esempio, la risposta di Tillich all'accusa di panteismo. Alcuni errori tipografici tedeschi (ad esempio, a pp. 246:2; 279, 478) e inglesi (a pp. 480, 485) non tolgono il merito di un libro scritto bene e, tutto sommato, ben curato nella stampa. L'Autore fornisce spiegazioni chiare, penetra l'argomento a fondo e con dovizia di dettagli.

Inoltre, al di là dell'argomento stesso, una lettura spassionata di questo libro rivela quanto sia necessaria la "teologia teologica," per una solida antropologia. E si tocca con mano quanto l'Autore sia convinto dell'importanza di una metafisica, purtroppo oggi carente, per tradurre il messaggio del Vangelo nelle categorie della gente.

Proprio per questo, per l'esemplare chiarezza e documentazione, il libro merita di essere usato in scuola e come base di riflessione per uscire dalla attuale situazione di stallo della teologia.

E. G. Farrugia, S.J.

Γεωργίου Δ. Μαρτζέλου, *Ὀρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός*. Μελετήματα Δογματικῆς Θεολογίας Α΄, Εκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 240.

It has almost become a byword that Orthodox theology is weak when it treats of the relationship between dogma and scripture. The present work, made of a series of articles, wants to remedy the situation by drawing attention to the fundamental unity of Orthodox dogma and Scripture and counter such wounds as were inflicted on Greece in this regard through modern Protestant influence (p. 12).

The first contribution immediately addresses itself to the problem: "The Biblical Foundation of Orthodox Dogma" (pp. 15-24). On the backdrop of the dust raised by the controversy over A.v. Harnack's thesis of the Hellenization of dogma (pp. 15-16) the question is raised whether nowadays biblical theology can remain independent of patristic theology (pp. 17-9). M. notes that the Fathers' use of Greek philosophy was limited to the morphological level (p. 18). Moreover, the divine inspiration of Scripture and the Fathers is the same (pp. 19-20). For the Fathers it was the whole scripture which counts, not passages taken in isolation (pp. 20-21).

In the second article, "The Vision of Isaias according to Orthodox Tradition" (pp. 25-55) M. addresses himself to two questions: a) What face of God did Isaias see? and b) How may this be harmonized with the assertation that it is impossible to see God? (p. 26). For a number of Fathers (pp. 36-37) Isaias' vision was that of the disincarnate Logos and thus to be brought in line with Joh 1:18 and Col. 1:15 (p. 35). Actually, it is the trinitarian interpretation started by Origen which came to prevail and which had a backing in the liturgical practice of the Church (pp. 43-44). But then, how reconcile the vision of God with His being invisible and inaccessible (p. 45)? To answer M. has recourse to the distinction between essence and existence, which has very ancient roots (p. 46)

and interprets the vision in terms of the resultant of God's katabasis and the prophets ethico-pneumatological purity (p. 54).

"The Birth of the Son and the Freedom of the Father according to the patristic tradition of the fourth century" (pp. 57-82) poses the question whether the Father generated the Son with, or against, his will (p. 57). The Arians opted for the generation with the will so as to exclude the Son's proceeding from the essence and thus put him on the side of the creatures; to say that he proceeded from the essence is to assert that he proceeded against the Father's will (pp. 57-58). Athanasius showed the fallacy of the reasoning by showing that the lack of freedom accrues only to created nature (pp. 59-60). The Father wants to give birth to the Son with exactly the same will with which the Son wants to be born (p. 77). To these considerations one would have appreciated a reference to the sixth ecumenical council, Constantinople II (680), especially Pope St Agatho's letter, which explains that will is the property of nature, not of person.

The fourth contribution, "The apophatic character of the *tropos hyparxeos* of the Holy Trinity according to Basil the Great" (pp. 83-99), examines closer J. Zizioulas' attempt to create a bridge to modern existentialistic and personalistic philosophy by stressing the ontological dimension of the person (p. 83), but who, in so doing, did away completely with the apophatic character of the *tropos hyparxeos* which goes to make up the persons (p. 84). M. denies that apophaticism refers only to the uncreated essence, and extends it also to the uncreated *tropos tes hyparxeos* of the Persons (p. 85). This may be gathered from Basil the Great's criticism of Eunomius who pretends to know not only God's essence, but also the exact *tropos tes hyparxeos* of Son and Spirit (p. 86). Here M. concurs with de Halleux' lengthy study, "Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères Cappadociens?", *Patrologie et Oecuménisme*, Leuven 1990, pp. 215-268.

In "The Origins and the Presuppositions of the Filioque in Western Theological Tradition" (pp. 101-131) M. shows that even prior to St Augustine there reigned a confusion, in the West, between theology and economy (p. 102), which led to an insufficient distinction between the eternal procession of the Spirit and His economical mission (p. 104), e.g. in Hilary of Poitiers (p. 107) and in Marius Victorinus (p. 109). St Augustine continued this tradition (pp. 112-113), but M. does not take into account K. Rahner's criticism of Augustine. In this regard, Palamas' respectful criticism of Augustine is noteworthy (pp. 116-117). The example of Augustine on pp. 124-125 — that the Spirit is only spirit par excellence — does not prove the criticism, true on other counts, that he weakens the differences between the persons, because, e.g., in primitive orthodox christology, as in Antioch, pneuma was used instead of Logos, which M. does not discuss. Nor does it follow from Augustine's interpretation that both Father and Son spire that he actually denies what is specific to each Person. It would have been different had M. asked whether the development of the *theology* of the

Filioque was a necessary development or whether it could have been expressed in another theology more acceptable to Orthodoxy.

"Theological Animism and Orthodox Pneumatology" (pp. 133-154) represents M.'s reaction to the provocative exegesis offerred by the South Korean Prof. Chung, in Canberra (1991), which drew a storm of protests because of its pantheistical and anti-mystical character (p. 134). M. distinguishes between Chung's legitimate concern and her unfortunate articulation (p. 135). Chung tried to describe the Spirit's action in terms of the "icon" of the divinity Kwan In (p. 136). The recourse to icons to impress dogmatic truths is legitimate (pp. 141-142), but Chung alters, in so doing, the Gospel message (p. 143), for in no way may pneumatology be severed from christology or the doctrine of Trinity (p. 147). What saves the Fathers from pantheism is their distinction between essence and energies both created and uncreated (pp. 150-151), which she fails to draw. Had she said that these spirits refer to the energies of the Spirit, then one could accept her position without reserve (p. 153).

The last, and longest, contribution is dedicated to "Basil of Seleucia's Creed in the Formation of Christian Dogma" (pp. 155-218). M. refers to Basil as "a great but unknown Father of the Church" (p. 155), whose role extends not only over the three councils of 448, 449 and 451, but also to Constantinople II (553) and III (689/681). It is nowadays generally accepted that, after the studies of A. de Halleux and A. Grillmeier, the four Chalcedonian adjectives do not derive from Leo the Great, but from Basil (pp. 158-159). The appeal of his formula lies in that, while seeking to combine Antiochene and Alexandrian christologies, its content is thoroughly Cyrillian (p. 165). Cyril draws his formula from that of the Formula Unionis of 443 (pp. 169, 177). Basil becomes the forerunner of the four Chalcedonian adjectives (pp. 176-177). Basil's contribution is seen in the light of de Halleux' evaluation (191), but M. is of the opinion that Basil does not go beyond the dyophysite formula (pp. 192-193). In 553, the seventh anathema (*Denzinger-Schönmetzer*, Freiburg i.Br. 1976, no. 428) depends closely on Basil's formula (p. 194), even though the Fathers do not refer expressly to Basil (p. 198). The Fathers of Constantinople II went along with this anthematism (pp. 203-204), so that they depend *directly* on Basil (pp. 214-215). Owing to its Cyrillian imprint, his formula is relevant for dialogue with the Oriental Orthodox (p. 218).

A detailed bibliography at the end (pp. 219-232) is a welcome supplement.

In brief, M. helps us see, how, on a number of points, East and West are drawing closer together. On others, there is still room for improving hermeneutics. Indeed, in a book which takes up biblical themes one would have welcomed a study on hermeneutics as such. But the courage M. has shown in facing up to the difficult themes of theology augurs well for this problem as well.

E. G. Farrugia, S.J.

Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*. Foreword by Edward Yarnold, S.J. T&T Clark, Edinburgh 1993, pp. xxii + 342.

"The Church makes the Eucharist, but the Eucharist also makes the Church" is so striking a saying as to easily pass for a patristic quote, as B. Sesboüé has noted. A Western theologian might, for a change, guess that it derives from J. Zizioulas. In point of fact, the saying goes back to H. de Lubac (p. xv). Already this hierarchy of guessing shows the wisdom of accosting two figures whom E. Yarnold calls "two of the most important theologians of recent times" (p. xi).

From this follows the tripartate structure of the book. Part one (pp. 1-120) is dedicated to Henri de Lubac, who, for obvious reasons, felt the need to emphasize the idea of the Eucharist making the Church. Chapter one (pp. 3-24) sketches de Lubac's programme as outlined in his *Catholicisme*, whence emerge the two fundamental themes of "Nature and the Supernatural" (chapter 2, pp. 25-49), key to re-read the relationship between creation and grace; and "Mysticism and the Eucharistic Motif" (chapter 3, pp. 50-74), with de Lubac's application to the Eucharist of what St Augustine had said of the Word of God's capacity to transform: "Nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me." Chapters four and five discuss the two parts of de Lubac's saying: "The Eucharist Makes the Church" (pp. 75-97) and "The Church Makes The Eucharist" (pp. 98-120).

The theology of John Zizioulas is discussed in part two (pp. 121-235). Again, starting with a delineation of the programme as discernible in Zizioulas' first publication after that of his doctoral dissertation, "La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain" (p. 123) and all the hopes it raised for an "existential" hermeneutics capable of retrieving personhood for a neopatristic synthesis (chapter six, pp. 123-143), there follows a discussion of Greek philosophy (chapter seven, pp. 144-165). By his critique of Greek philosophy Zizioulas hopes, with St Athanasius ("first leavening") and the Cappadocians ("second leavening") and St Maximus the Confessor, who propounded Greek philosophy in its doubly leavened form, to re-establish the priority of person over and against substance. Then, the key metaphysical figure of "the One and the Many," with all it means for corporate personality, is worked out (chapter eight, pp. 166-186), and applied to the relationship between local Churches (chapter nine, pp. 187-211). Since Zizioulas discusses at some length the Russian theologians G. Florovsky, Vl. Lossky and N. Afanas'ev, McPartlan analyzes some of their relevant cognate ideas (chapter ten, pp. 212-235).

The dialogue between the two theologians takes place in the third part (pp. 237-305), beginning, in chapter 11 (pp. 239-264), with a discussion of the relative positions they assign to history and eschatology in their respective syntheses. Chapter 12 (pp. 265-288) tries to discern where the accents lie: "The *beating* heart of the Church," which in turn involves a discussion of the different

valency ecclesial elements like baptism, penance and the eucharist occupy in the two thinkers. In the conclusion, convergencies and divergencies that exist between H. de Lubac and J. Zizioulas are spelled out.

There follow, at the end, various bibliographies (pp. 306-338) as well as an index of names (pp. 339-342).

In *Catholicisme* (1938) de Lubac traced back the causes of the individualistic approach to religion rampant in contemporary Catholicism to the loss of the ecclesial sense of the Eucharist, which in turn finds its explanation in the loss of symbolical reciprocity between the universal and the particular, and consequently between the physical and the mystical body of Christ (pp. 3, 4). The Eucharist can become "the whole Bible ... in a single mouthful" (p. 70) and thus help heal the dichotomy between the particular and the universal so long as the human being as a whole is taken to be but one desire for God. In spite of this, de Lubac is open to the charge that he practically identifies the "whole Church" which is offering with the current worldwide Church (pp. 106, 110).

Zizioulas sees an analogous dichotomy in the severing, consequent upon the influx of western influence in Eastern theology, of the *lex credendi* from the *lex orandi* (p. 127). The point of neo-patristic synthesis is a return to the Fathers, but one rooted in Church worship. "Existential" here means that the Fathers dealt with vital issues; Zizioulas sees this anchored in their tracing the ultimate in being to person rather than to substance (p. 129). At any rate, this return to the Fathers can only take place in the context of Church worship: only the Eucharist can change the world! (p. 132). In a happy formulation, the Church is said to be "what she is by becoming again and again what she will be..." (p. 187). It is the eschatological orientation of the Churches which creates communion between them (pp. 194-199), a communion which not only does not exclude but actually necessitates a primacy of sorts, not simply one of honour (p. 206).

The similarities between the two theologians are so obvious that there remain only some differences to note. Thus, "God is love" refers to the Spirit in de Lubac, to the Father in J. Zizioulas (p. 245).

The present work, which initially started as a dissertation under E. Yarnold's supervision at Oxford, presents a balanced comparison between two seminal minds. But, beyond them both, there are underlying issues between East and West that need to be explored further. This holds true both of de Lubac's Western as well as of Zizioulas' Eastern predecessors. In this sense, the lack of a historical survey of the ecclesial significance of the eucharist is a definite lacuna. For example, the chapter on Russian theology should have come closer to the beginning and could have been considerably enlarged. Otherwise, however, the lucidity of McPartlan's style and the search for fairness makes us look forward to other publications from his pen.

E. G. Farrugia, S.J.

Notae Bibliographicae

Adonis, *Introduzione alla poetica araba.* Prefazione di Yves Bonnefoy, Casa Editrice Marietti, Genova 1992, pp. 82.

Alī Aḥmad Isbīr Sa'īd, siriano di Qassabin, porta dall'età di diciassette anni il nome d'arte mitologico di Adonis (Adone), quando firmò con tale pseudonimo alcune poesie pubblicategli da un giornale di Lattakia. Oggi è uno dei più famosi poeti di lingua araba, delegato della Lega Araba presso l'UNESCO.

Nelle quattro conferenze tenute al Collège de France, Adonis tratta dei rapporti della poetica, rispettivamente con l'oralità dell'epoca preislamica, con lo spazio coranico, con il pensiero e con la modernità. Nella prima conferenza, Adonis afferma che l'oralità dell'epoca preislamica è il tempo, mentre la scrittura è il luogo... Esiste una specie di incrinatura tra poetica scritta e oralità o giahiliyah (p. 19). Nella seconda, Adonis enuncia i principi che hanno permesso la transizione dall'oralità allo scritto, una volta apparso il testo coranico (p. 36). Nella terza conferenza Adonis ricorda che pensare in arabo equivale a meditare con il cuore (p. 50). La lettura poetica, per es. dei grandi poeti arabi, Abū Nuwās, Niffārī, Ma'arrī, è lettura del mondo e delle cose (p. 55).

Nella quarta conferenza, Adonis precisa che l'uomo arabo ha affrontato 10 secoli fa il problema della modernità (p. 65). Perciò la modernità deve rispettare i criteri propri della poetica araba.

Mi resta il dubbio che questo grande poeta non identifichi univocamente arabo con musulmano. Sarebbe un torto alla storia, oltre che alla poesia.

V. Poggi, S.J.

Giulio Basetti-Sani, *La cristofania della Verna e le stimmate di san Francesco per il mondo musulmano.* (= Testimoni di un'Europa senza frontiere, 3) Il Segno Editrice, Negarine di San Pietro in Cariano, 1993, pp. 146.

L'A., che ha già scritto sull'argomento in altro stile e ad altro livello, si rende in questa sede accessibile alla divulgazione. Muḥammad è stato considerato generalmente in chiave negativa dal mondo cristiano. Perfino certi suoi aspetti di sincera religiosità, come il mistico viaggio a Gerusalemme o *mirağ*, sono stati tacciati di inganno e di superchieria. Anche l'A. partecipava di tale interpretazione della figura di Muḥammad, finché non incontrò un giorno Louis Massignon che gli propose un'altra chiave di lettura, facendo soprattutto leva sul carattere francescano dell'A. Bisognava, secondo Massignon, riscoprire il Francesco che rifiuta la Crociata e si presenta in persona al califfo Malik al-Kāmil. D'altra parte, di fronte alla negazione musulmana della crocifissione di Cristo, e al desiderio di Muḥammad di vedere Dio in forma di angelo, i Francescani

dovrebbero ripensare la visione della Verna nella quale appare il serafino da cui Francesco riceve le stimmate.

Devo confessare di aver letto questo dettato facile e lineare con migliore disposizione che i libri nei quali l'A. aveva già espresso a suo tempo questa concezione. Si tratta forse del fatto che la prospettiva mistica massignoniana è diversa da quella storico-filologica con cui leggevo quei libri? Massignon infatti la chiamava "metastorica".

V. Poggi, S.J.

John Critchley, *Marco Polo's Book.* Aldershot, (= Variorum), Hampshire U.K. 1992, pp. xviii + 217.

The subject of the present work is the text of Marco Polo's Book, i.e. of the account of his travels in the Far East which he dictated when imprisoned in Genova between 1296-98 AD. The account, transmitted in various text versions, remained, if not the only, certainly the most influential source of information in the West about the Far East until the nineteenth century.

Critchley studies the text in the political and ideological context of the times: the crusades, the Mongol missions and the French presence in Italy. An examination of the vocabulary and of the textual features, supported by computer analysis, draws out different attitudes and contributions of Polo himself and his various editors and translators. The specific result of the work is that "the F text represents the voice, the opinion and the 'personality' of Marco Polo himself" (p. 29).

The production of the work is impeccable. It will be of interest not only to those concerned with the history of later medieval Europe but also to specialists in medieval Asia.

Ch. W. Troll, S.J.

Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses.* Gegen die Häresien II, übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Fontes Christiani B. 8/2, Herder, Freiburg i.Br. 1993, pp. 320.

A cura di N. Brox esce il secondo libro del famoso trattato di Ireneo. Già in precedenza era stato pubblicato il libro I dallo stesso Curatore, per cui questo secondo, come di costume in Ireneo, allacciandosi al precedente ("in eo quidem libro qui ante hanc..."), continua la teoretica argomentazione antignostica con un procedere brillante, e limpido al tempo stesso. La perizia messa in opera dal Curatore ha dato buoni frutti: al testo latino, preso dall'edizione di Rousseau e

Doutreleau (SC 294), si aggiungono i frammenti greci tramandati dai posteriori scrittori cristiani; la traduzione tedesca, buona, segue attentamente il testo latino; le note, non eccessive, sono essenziali e appropriate.

V. Ruggieri, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

О. Баран, О. В. Герус, *Збірник тисячоліття Християнства в Україні, 988-1988*. Українська Вільна Академія Наук п Канаді, Вінніпег 1991, с. XIII 282.

La Bible d'Alexandrie. Le Deutéronome. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par C. Dogniez et M. Harl. Les Éditions du Cerf, Paris 1992, pp. 364.

R. Contini, F. A. Pennacchietti, M. Tosco (a cura di), *Semitica. Serta philologica Constantino Tsereteli dicata.* სემიტოლოგიური ძიებანი კონსტანტინე წერეთლის პატივსაცემად. Silvio Zamorani Editore, Torino 1993, pp. xxv + 342.

J. Andrew Dearman, *Religion & Culture in Ancient Israel.* Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 1992, pp. xvi + 281.

Serge F. Descy, *The Melkite Church. An Historical and Ecclesiological Approach.* Preface by Archbishop Joseph Tawil, Sophia Press, Newton, Massachusetts 1993, pp. 106.

Eusebius Caesariensis, ep., Werke: Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung. Hrsg. von H. Gressmann. (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, III, 2). Akademie Verlag, Berlin 1992, LXVIII + 277 S.

Eusebius Caesariensis, ep., Werke: Gegen Marcell über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Hrsg. von E. Klostermann (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 4). Akademie Verlag, Berlin 1972/1991, XXXII + 263 S.

Craig A. Evans, *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation.* Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusets 1992, pp. xv + 281.

O. W. Gerus, A. Baran (eds.), *Millennium of Christianity in Ukraine, 988-1988.* The Ukrainian Academy of Arts and Sciences in Canada, Winnipeg 1989, pp. 302.

Alexander Schmemann, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom.* Translated from Russian by P. Kachur. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1988, pp. 245.

Paul J. Wadell, C.P., *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas.* Paulist Press, New York/Mahwah 1992, pp. IV + 162.

Arthur Wormhoudt, *Covenant and Search. A Literary Approach to the New Testament.* William Penn College, Oskaloosa, Iowa 1992, pp. vi + 252.

INDEX VOLUMINIS 60
(1994)

1. - ELUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

Vincenzo Poggi, S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 8-XI-1994 — Clarence Gallagher S.J. *Rector Pont. Inst. Or.*

Composizione: Edizioni «Orientalia Christiana»
Finito di stampare nel mese di novembre 1994 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris e Ceccacci & C. – 00047 Marino (Roma); Via Marcantonio Colonna, s.n.c.
tel.-fax 06/938.46.59